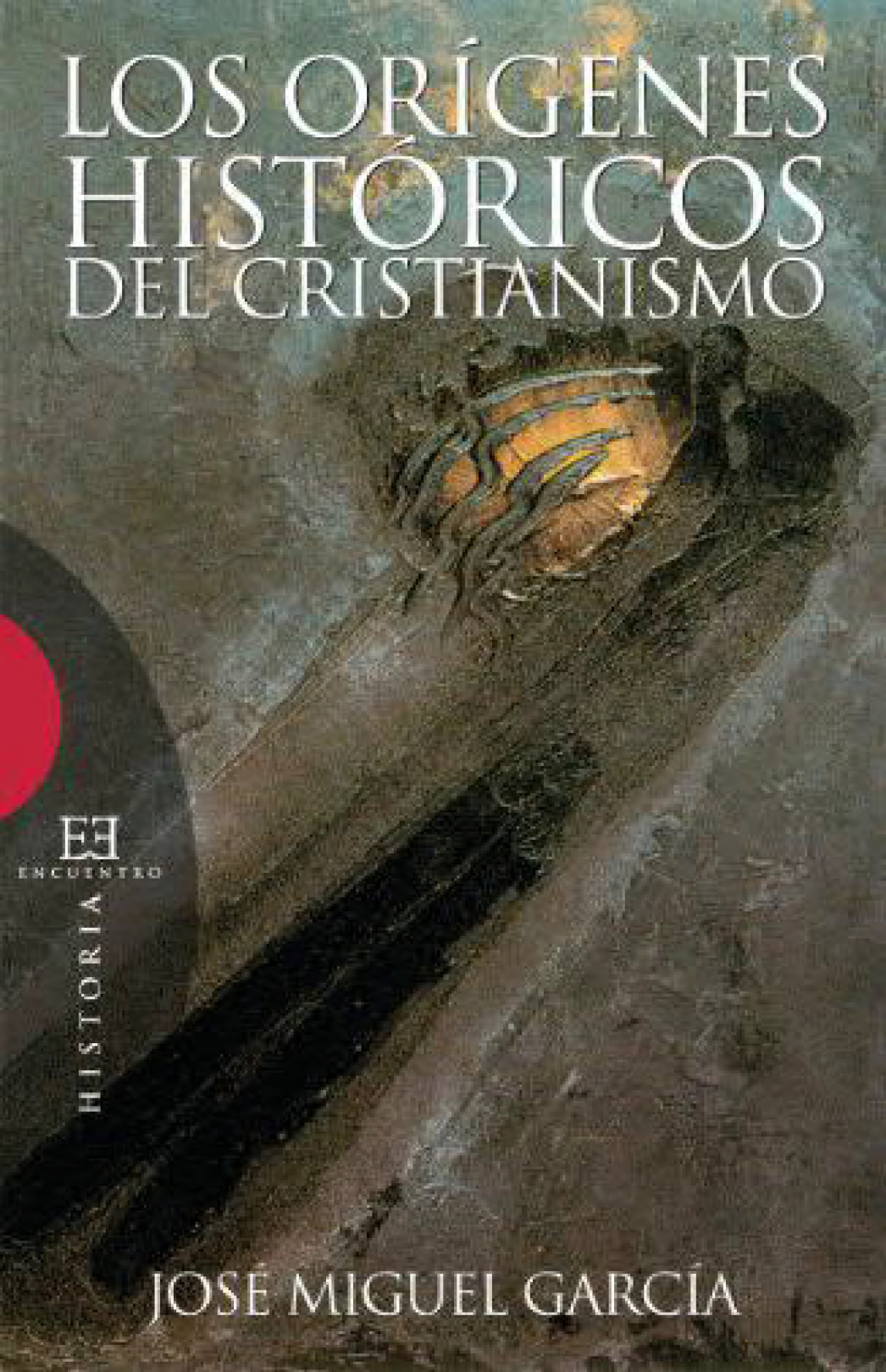
LOS ORÍGENES HISTÓRICOS DEL CRISTIANISMO



ENCUENTRO

HISTORIA

JOSÉ MIGUEL GARCÍA

JOSÉ MIGUEL GARCÍA

Los orígenes históricos del cristianismo

ENCUENTRO

© 2007
José Miguel García
y
Ediciones Encuentro, S.A., Madrid

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

CREATIVE COMMONS

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

Al presbítero Mariano Herranz Marco,
maestro de fe y ciencia

ÍNDICE

PRÓLOGO 13

SIGLAS 16

PRIMERA PARTE

Capítulo I:
LOS TESTIMONIOS PAGANOS Y JUDÍOS
SOBRE EL CRISTIANISMO 23
1. Breves indicaciones introductorias 23
2. Fuentes no cristianas 24
a) Paganas grecorromanas 25
b) Paganas siro-palestinenses 33
c) Judías 34

Capítulo II:
LAS FUENTES CRISTIANAS: SU VALOR HISTÓRICO 41
1. Las fechas de composición de los evangelios 46
a) 2Cor 1,13 48
b) 2Cor 3,6.14 49
c) 2Cor 8,18-19 52
2. Una objeción: las incoherencias y contradicciones
de los evangelios 57
3. La fiabilidad del testigo 61

Capítulo III:
LOS EVANGELIOS CANÓNICOS 63
1. ¿Qué clase de literatura son los evangelios? 64
2. El arte de la narrativa 67
3. Formación del canon 70
Excurso I: Sobre el texto de los evangelios 74

Capítulo IV:
LOS EVANGELIOS APÓCRIFOS 77
1. Clasificación de los evangelios apócrifos 78
a) Evangelios gnósticos 78
b) Evangelios dependientes de los canónicos 82
c) Evangelios judeocristianos 85
d) Evangelios que responden a la curiosidad popular 86
2. Criterios para discernir los evangelios canónicos de los apócrifos 89
3. Criterios de historicidad 91

Capítulo V:
REQUISITOS DE MÉTODO 94
1. Un problema que debe ser resuelto 96
2. El hecho como criterio 98
3. La trayectoria de la convicción 102
Excurso II: Situación política de Palestina en tiempo de Jesús 105

Capítulo VI:
LA PREDICACIÓN DE JESÚS DE NAZARET 107
1. El día santo (Mc 2,23-28) 108
2. Intérprete de la Ley judía 113
3. «Aquí hay algo mayor que el templo» (Mt 12,6) 115
4. Conclusión 117

Capítulo VII:
EL PERDÓN DE LOS PECADOS 121
1. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) 122
2. La comunidad de mesa con publicanos y pecadores 125

3. El paralítico perdonado (Mc 2,1-12) 127
Excurso III: La casa de Pedro en Cafarnaúm 134

Capítulo VIII:
LOS MILAGROS DE JESÚS 136
1. El rechazo de la historicidad de los milagros de Jesús 137
2. Los testimonios extra-evangélicos sobre los milagros de Jesús 139
3. El testimonio de los evangelios 142
4. Los relatos de milagros: semejanzas y diferencias 145
5. Conclusión 149

Capítulo IX:
LOS TEXTOS DEL LLAMADO SECRETO MESIÁNICO ... 150
1. El leproso: la ira de Jesús (Mc 1,40-45) 155
2. La hija de Jairo (Mc 5,43) 158
3. El ciego de Betsaida (Mc 8,26) 159
4. El silencio de los discípulos 161
5. El silencio de los demonios (Mc 1,24-25.34; 3,11-12; 5,6-7) 164

Capítulo X:
EL MÓVIL JUDICIAL JUDÍO CONTRA JESÚS 170
1. «Bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí» (Mt 11,6) 170
2. La extraña envidia de las autoridades judías 173
3. ¿Ante el sanhedrín por su pretensión mesiánica? 175

Capítulo XI:
EL JUICIO DE JESÚS ANTE EL SANHEDRÍN 178
1. La ley judía y los relatos evangélicos 181
a) Proceso en víspera de sábado 183
b) Condena en una única sesión 183
c) Delito de blasfemia 185
2. El juicio ante el sanhedrín y el *ius gladii* 186
a) La inscripción del templo 188
b) La hija del sacerdote quemada viva 189

c) La lapidación de Santiago 190
d) La condena de Esteban 191
e) El caso de Jesús, hijo de Ananías 193
f) Testimonio del *Talmud* de Jerusalén 195
g) El Rollo del ayuno *(Megillat Taanit)* 196
h) La adúltera no lapidada 197

Capítulo XII:
EL JUICIO DE JESÚS ANTE PILATO 199
1. El juicio político 199
2. El sueño de la mujer de Pilato (Mt 27,19) 202
3. La liberación de Barrabás 206
a) La versión de Marcos (15,6.8) 207
b) La versión de Juan (18,38-40) 209

Capítulo XIII:
LOS RELATOS DEL HALLAZGO DEL SEPULCRO VACÍO 212
1. ¿Qué designa la resurrección de Jesús? 213
2. Huellas de la resurrección de Jesús 214
3. Hallazgo del sepulcro vacío 217
4. Unos relatos difíciles de acordar 220
5. Final del evangelio de Marcos 222

Capítulo XIV:
LOS RELATOS DE LAS APARICIONES 225
1. Discrepancias entre los relatos evangélicos 229
2. El sepulcro y María Magdalena (Jn 20,1-2.11-18) 230
3. Aparición a los Once en Galilea (Mt 28,16-20) 234
4. Conclusión 239

SEGUNDA PARTE

Capítulo XV:
PRIMERA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO
EN PALESTINA 243
1. Valor histórico de los Hechos de los Apóstoles 243
2. Fechas de algunas efemérides cristianas 245
3. La comunidad cristiana de Jerusalén 246
4. Los «judeocristianos»: ¿guardianes de las costumbres judías? .. 250
5. El grupo de habla griega 257
6. La misión: una invención cristiana 260

Capítulo XVI:
LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO FUERA
DE PALESTINA 264
1. Circunstancias que favorecieron la difusión
del cristianismo 264
a) Las vías romanas 264
b) Las ciudades 266
c) Los hechos portentosos 267
d) La fascinación 268
2. Pedro en Roma 271
3. Otras comunidades 274
4. El cristianismo en España 275

Capítulo XVII:
LOS VIAJES MISIONEROS DE PABLO 280
1. Nacimiento y formación de Pablo 280
2. Cronología paulina 285
3. Viajes de Pablo 287
4. Huellas de la presencia de Pablo en Roma 296

Capítulo XVIII:
¿PABLO, FUNDADOR DEL CRISTIANISMO? 298

Capítulo XIX:
LA CONTROVERSIA CON EL JUDAÍSMO 304
1. La casa de Anás 305
2. La reacción violenta de las autoridades judías 306
3. La ruptura total con el judaísmo 309
4. Las cartas a las iglesias de Asia 311

Capítulo XX:
EL CRISTIANISMO Y EL IMPERIO ROMANO 313
1. La primera relación del cristianismo con el poder romano 313
2. ¿Un *senatusconsultum* de Tiberio? 316
3. El cambio político de Nerón 319
4. Posteriores persecuciones 323
5. El cristianismo y la religión romana 326
6. Las causas de las persecuciones 330

EPÍLOGO 333

BIBLIOGRAFÍA 337

PRÓLOGO

Desde el año 1994 existe en la Universidad Complutense una Cátedra de Teología gracias al acuerdo firmado entre el Rectorado de dicha universidad y el Arzobispado de Madrid. En ella se ofrece a los estudiantes que lo deseen la posibilidad de cursar materias relacionadas con la historia y la teología cristianas. Una de ellas lleva por título *Orígenes históricos del cristianismo* y se imparte en la Facultad de Historia. Dado que no todos los alumnos que la eligen son de esta facultad, en la primera clase del curso suelo pedir a los alumnos que expresen sus ideas sobre algunos conceptos esenciales de la asignatura; entre ellos, como es lógico, siempre incluyo el objeto de nuestro estudio: el cristianismo.

Hay dos concepciones que se repiten en las respuestas. Algunos alumnos consideran el cristianismo una religión, un camino para relacionarse con Dios. A veces, incluso se detienen a especificar que es una más entre otras igualmente válidas: «El cristianismo es una religión monoteísta, como puede ser la judía o musulmana». Otros subrayan su dimensión ética: «El cristianismo se rige por una serie de normas que se reflejan en los mandamientos». Cuando detallan las normas éticas, suelen destacar solamente las sociales: «El cristianismo nos transmite un mensaje de contenido social que es ayudar a los que te rodean... Ante todo es amor al prójimo y ayuda al amigo, al que necesita ayuda y apoyo». Por su modo de expresarse, deduzco que estas dos concepciones son las más defendidas por los que provienen de una educación cristiana o practican dicha «religión».

Los críticos o aquellos que se confiesan explícitamente ateos o agnósticos, concibiendo el cristianismo de un modo muy similar a los creyentes, es decir, como una religión o una filosofía, expresan una sospecha o acusan abiertamente a la Iglesia de manipulación. He aquí algunas respuestas típicas de este grupo de alumnos: «Dudo si Jesús pretendió fundar una nueva religión. Más bien creo que fueron sus discípulos los que la crearon y difundieron hasta que Pablo de Tarso la dotó de toda una arquitectura: creencias, ritos, etc.» «El cristianismo tiene grandes dosis de corriente filosófica. Es una corriente ideada por Jesús. ¿Para la salvación de las almas? Puede ser, o puede que sea para rebelarse contra su época. Deberíamos preguntarnos: ¿tenía su creador conciencia de las dimensiones que alcanzaría su doctrina? Y lo que es más importante, ¿estaría de acuerdo con ello?» «Para mí el cristianismo es una de tantas religiones, innecesarias y perjudiciales para la sociedad. En nombre de ella se han destruido ciudades, ha muerto mucha gente y se ha justificado lo injustificable».

El presente libro intenta responder a la pregunta que todos los años planteo a mis alumnos: ¿Qué es el cristianismo? Lo he escrito pensando sobre todo en esos universitarios con los que me encuentro cada año en las clases. En él, por tanto, intento dar una respuesta que valga tanto para el cristiano como para el ateo o agnóstico. Para ello, estudio las fuentes paganas y judías, pero sobre todo las cristianas, que son las que ofrecen una información más extensa sobre el cristianismo y sus orígenes. Creo que es esencial partir de lo que el cristianismo dice de sí mismo y ser leales con lo expresado en los primitivos escritos cristianos. Luego, quizá, se rechace lo que pretendió y sigue pretendiendo ser, pero es fundamental comenzar midiéndose con el cristianismo real que se expresa en las fuentes, no con lo que suponen o imaginan algunos autores. La tarea no es fácil. No sólo por las peculiaridades de los escritos cristianos, sino sobre todo porque se cree conocer lo que es el cristianismo y pocos asumen el trabajo de confrontarse lealmente con los testimonios originarios; «nadie aprende aquello que cree ya saber».

Esta monografía no aborda todos los aspectos implicados en el nacimiento del cristianismo ni su existencia en los primeros siglos. Intenta responder a la pregunta sobre quién fue Jesús de Nazaret, conocer la primera difusión del cristianismo en Palestina y su posterior propagación inicial en Asia Menor y Europa, y describir brevemente su relación con el

Imperio romano. Es decir, nuestro estudio no sobrepasa el siglo primero. La razón de esta limitación temporal se debe al contenido de la asignatura que imparto en la Universidad, pues en gran medida el libro depende de esas lecciones. Soy consciente de que la exposición, aunque se atenga a las fuentes y hallazgos arqueológicos, es hipotética y no definitiva. Es posible que nuevos descubrimientos y estudios ayuden a descubrir aspectos nuevos que exigirán una revisión de lo expuesto en este libro. No obstante, la reconstrucción histórica que ofrezco la considero definitiva en sus rasgos esenciales y fiel a los datos que nos han transmitido las fuentes.

Agradezco a José Miguel Oriol su lectura y corrección del original, junto a las útiles sugerencias que me ha propuesto para mejorar su contenido. De igual modo doy las gracias a María Vírseda por los diseños de los mapas y dibujos que han sido insertados en el libro.

SIGLAS

Libros bíblicos

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1Sm	1° Samuel
2Sm	2° Samuel
1Re	1° Reyes
2Re	2° Reyes
1Cr	1° Crónicas
2Cr	2° Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
1Mac	1° Macabeos
2Mac	2° Macabeos
Job	Job

Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahúm
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ag	Ageo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos de los Apóstoles
Rom	Romanos
1Cor	1ª Corintios
2Cor	2ª Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1Tes	1ª Tesalonicenses

2Tes	2ª Tesalonicenses
1Tim	1ª Timoteo
2Tim	2ª Timoteo
Tit	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Sant	Santiago
1Pe	1ª Pedro
2Pe	2ª Pedro
1Jn	1ª Juan
2Jn	2ª Juan
3Jn	3ª Juan
Jds	Judas
Ap	Apocalipsis

Literatura rabínica

Ab	Abot
AZ	Abodá zará
BQ	Babá qammá
Ber	Berakot
Dem	Demai
Hag	Hagiga
Sanh	Sanhedrín
Shab	Shabbat
Sot	Sota

Literatura griega y latina

Ann.	Annales
Epist.	Epistola
Hist. Rom.	Historia Romana
Ant	Antiquitates Judaicae
Bell	Bellum Iudaicum
De Leg	De Legibus

Literatura patrística

Hist. Eccl.	Historia Eclesiástica
Apo I	Apología I
Did	Didaché
2Clem	2Clemente
Ep. Bern	Epístola Bernabé
Adv. Haer.	Adversus Haereses
Act. Ap.	Actus Apostolorum
Apol	Apologeticum
AD Nat	Ad Nationes
De mort. Pers.	De mortibus persecutorum
Epist.	Epistola

Revistas y colecciones

ABD	The Anchor Bible Dictionary
AncB	Anchor Bible
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBC	Biblioteca Bíblica Cristiandad
BCG	Biblioteca Clásica Gredos
BEB	Biblioteca de Estudios Bíblicos
BH	Biblioteca Herder
BibLeb	Bible und Leben
BSalEst	Biblioteca Salmanticensis. Estudios
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CEPSR	Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión
CEv	Cuadernos de Evangelio
CH	Cátedra Chaminade
EstBib	Estudios Bíblicos
HThR	Harvard Theological Review
ICC	International Critical Commentary of the Holy Scriptures
ISB.S	Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi
JBL	Journal of Biblical Literature

JJS	Journal Jewish Studies
JRS	Journal of Roman Studies
LeDiv	Lectio Divina
NRT	Nouvelle revue théologique
NT.S	Novum Testament. Suppl.
NTS	New Testament Studies
SB	Studi Biblici
SP	Sacra Pagina
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SVFR	Studien zum Verstehen frender Religionen
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TH	Théologie historique
ThS	Theological Studies
TZTh	Tübinger Zeitschrift für Theologie
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament
ZK	Zeischrift für Kirchengeschichte
ZKG	Zeischrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

PRIMERA PARTE

Capítulo I
LOS TESTIMONIOS PAGANOS Y JUDÍOS SOBRE EL CRISTIANISMO

1. Breves indicaciones introductorias

Las fuentes paganas y judías sobre el cristianismo de los dos primeros siglos son más bien escasas y breves. Esta peculiaridad se debe sobre todo al origen insignificante de la fe cristiana; aparece en el mundo como un hecho humano cualquiera, y además en Palestina, una región muy marginada de los centros de poder. Este desconocimiento y ausencia de interés entre los escritores no cristianos de la antigüedad va cambiando a medida que el cristianismo se difunde y adquiere protagonismo social.

Como afirma M.-J. Lagrange, «la historia no es otra cosa, por su propia naturaleza, que la comprobación del hecho humano por medio del testimonio»[1]. El documento histórico no nos pone en contacto con el hecho en sí, simplemente proporciona información sobre él. Por eso es tan importante saber si las fuentes son auténticas o no, si la información que nos transmiten está de acuerdo o no con los hechos. Pero incluso no todas las fuentes tienen idéntico valor e importancia; dependen de su antigüedad y fiabilidad. Ciertamente son más fidedignas aquellas más próximas a los hechos narrados. Este criterio lo expresaba con claridad uno de los pioneros de la crítica histórica de los evangelios, D.F. Strauss. En la introducción a su famosa *Vida de Jesús examinada críticamente*, escrita en 1835, afirmaba: «La historia evangélica sería inatacable si se probase que

[1] M.-J. Lagrange, *La méthode historique. La critique biblique et l'Église* (Foi Vivante 31), Paris 1966, 142.

había sido escrita por testigos oculares o por lo menos por autores cercanos a los sucesos».

Respecto a las fuentes cristianas se ha difundido entre los estudiosos la sospecha de parcialidad. Se cuestiona su credibilidad al ser testimonios de cristianos para cristianos; es decir, por ser obras de testigos no neutrales. Si su sospecha está justificada, por el mismo motivo deberían sospechar de los datos biográficos de Sócrates transmitidos por sus discípulos Jenofonte y Platón, o de la veracidad de las hazañas de César narradas por él mismo, pues son informaciones que provienen de testigos parciales. Pero ningún estudioso serio ha cuestionado el valor de estas fuentes para la reconstrucción de tales sucesos históricos. En realidad, la duda sobre la fiabilidad de las fuentes cristianas se introduce porque se considera imposible lo que narran; es decir, lo que cuestiona su credibilidad no es tanto que sus autores sean cristianos, cuanto que su contenido es marcadamente sobrenatural. Semejante actitud implica la negación de la categoría de la posibilidad, y cierra la razón en el límite de lo cuantificable y mensurable, impidiéndole realizar un estudio objetivo de los datos históricos.

Por ser un hombre del pasado, el conocimiento histórico sobre Jesús de Nazaret se adquiere a través de las fuentes. Aunque no sólo por medio de ellas. La pretensión cristiana consiste justamente en afirmar que Jesús resucitó después de su muerte y está vivo; por tanto, se le puede encontrar hoy. En realidad el cristianismo es posible sólo si la presencia de Jesús permanece en la historia, pues fundamentalmente consiste en el encuentro y la adhesión personal a Jesús. La investigación histórica no puede concluir nada sobre la divinidad de Jesús, pero sí puede estudiar las huellas que este acontecimiento excepcional ha dejado en la historia y valorar cuál es la explicación más adecuada de este hecho histórico al que llamamos cristianismo.

2. Fuentes no cristianas

Los estudiosos distinguen tres grandes grupos de fuentes no cristianas: paganas grecorromanas, paganas siro-palestinenses y judías. No todas son de la misma época. Las grecorromanas son de comienzos del siglo II; las siro-palestinenses son del siglo I; los testimonios judíos proceden de los primeros siglos de nuestra era.

a) Paganas grecorromanas

Tácito (55-c.125), después de haber ejercido la carrera de abogado y una vida política activa como senador y procónsul, en los últimos años de su vida realizó una labor de historiador. Los *Anales*, escritos entre el 115-117 d. de C., son, por tanto, una obra de madurez. En ellos narra la historia de Roma desde el año 14 al 68 d. de C., desde la muerte de Augusto hasta la muerte de Nerón. Para su redacción utilizó documentos de carácter oficial conservados en los archivos, memorias privadas de personajes significativos y fuentes historiográficas, es decir, obras de otros autores, la mayoría de las cuales se ha perdido. Su narración es de fuerte tendencia moralizante. Por desgracia, parte de esta obra de Tácito se ha extraviado. De las lagunas existentes, las que más afectan a nuestro estudio son la mayor parte del libro V y parte del VI, centrados en los acontecimientos de los años 29-31, y los libros VII al X, que abordaban los gobiernos de Calígula y Claudio hasta el 46. Al narrar el incendio de Roma alude al intento de Nerón de culpar a los cristianos en estos términos:

> «Para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas» (*Ann.* XV,44,2-3)[2].

Por su modo de escribir de los cristianos, Tácito debió utilizar una fuente de información hostil al cristianismo, quizá los archivos romanos. Este pasaje es el testimonio más completo sobre Jesús entre los autores

[2] C. Tácito, *Anales. Libros XI-XVI* (BCG 30), trad. de J.L. Moralejo, Madrid 1980, 244s. Suetonio, *Nero* 16, hace mención al mismo hecho: «Se entregó al suplicio a los cristianos, una clase de personas que profesa una superstición nueva y perniciosa»; citamos la traducción de Suetonio, *Vidas de los doce Césares, II* (BCG 168), trad. de R.M. Agudo Cubas, Madrid 1992, 142.

romanos. Tres son las afirmaciones importantes que hace Tácito: Jesús murió bajo el reinado de Tiberio (14-37) y la prefectura de Pilato (26-36); el modo de ejecución romano, parece referirse a la crucifixión; supone una difusión rápida del cristianismo por todo el Imperio. De hecho, reconoce la existencia en Roma de una comunidad cristiana numerosa en los años del gobierno de Nerón. Por otra parte, es el único historiador romano que menciona a Pilato. Tenemos otras referencias a este prefecto romano en las fuentes cristianas y judías, además de una inscripción hallada en 1961 en Cesarea Marítima[3].

Plinio el Joven (Cayo Plinio Segundo, 61-113) es un escritor romano conocido por su intensa correspondencia: 12 libros de cartas[4]. En septiembre del 111 fue nombrado legado imperial para la provincia de Bitinia (Asia Menor noroeste). Durante su cargo mantuvo una correspondencia con el emperador Trajano (98-117) en la que le hacía todo tipo de consultas. Una de ellas se centra en la persecución cristiana que, por su cargo, debía llevar a cabo. Estamos, pues, ante un documento oficial:

> «Es mi costumbre, oh señor, referirte todo aquello de lo que tengo duda: ¿quién mejor que tú puede sostener mi incertidumbre o iluminar mi ignorancia? Jamás he participado en investigaciones sobre los cristianos; por tanto, no sé por qué motivo o en qué medida haya que castigarlos o buscarlos. He dudado mucho si hacer alguna discriminación por motivo de edad o si tratar del mismo modo a jóvenes y adultos; si quien se arrepiente merece indulgencia o si a uno que ha sido cristiano le sea de alguna utilidad el haber abandonado el cristianismo; si se debe castigar el nombre en ausencia de delitos o sólo los delitos (*flagitia*) conectados con ese nombre. Hasta ahora éste ha sido mi modo de proceder cuando me traían personas acusadas de ser cristianas. Les preguntaba a ellos mismos si eran cristianos. A quienes respondían afirmativamente les repetía dos o tres veces la pregunta

[3] El texto de la inscripción dice así: TIBERIEVM-[PO]NTIVS PILATVS-[PRAEF]ECTVS IVDA[EAE].

[4] Llamado así para distinguirlo de Plinio el Viejo, su tío, que escribió *La historia natural*. Éste murió en el año 79 durante la erupción del Vesubio; había ido allí para observar la actividad volcánica.

bajo amenaza de suplicio; si perseveraban, les hacía matar. Porque no dudaba, fuera lo que fuese lo que confesaban, que tal persistencia e inflexible obstinación debía ser castigada [...].

»Me llegó una relación anónima que contenía el nombre de muchas personas; aquellos que negaban ser o haber sido cristianos, si invocaban a los dioses según mi ejemplo y hacían acto de súplica con incienso y vino ante tu imagen, que a tal efecto hice erigir con las estatuas de los dioses, y además maldecían a Cristo —acciones todas que, según se dice, es imposible conseguir de quienes son verdaderamente cristianos— consideré que debían ser liberados. Otros, cuyo nombre había sido denunciado, dijeron ser cristianos, pero lo negaron poco después. Lo habían sido, pero habían dejado de serlo, algunos hacía tres años, otros más, otros incluso veinte años. También todos estos han adorado tu imagen y la estatua de los dioses y han maldecido a Cristo.

»No obstante, ellos afirmaban que el culmen de su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros un himno a Cristo como a un dios, obligándose recíprocamente bajo juramento no ya para fines delictivos, sino a no cometer hurtos, latrocinios, adulterios, a no faltar a la fe, a no rechazar, si lo piden, la restitución de un préstamo. Después de esto tienen por costumbre el separarse y volverse a reunir para tomar alimento, de género común e inocente [...].

»El asunto me ha perecido digno de consulta, dado el número de personas juzgadas; de todas las edades, clases sociales, también de ambos sexos, los que están en peligro o han de estar. Y no sólo las ciudades, también las aldeas y los campos están infectados por el contagio de semejante superstición; que parece pueda contenerse y corregirse. Consta con certeza que los templos, casi desiertos, comienzan a ser frecuentados, y que las ceremonias rituales hace tiempo interrumpidas, vuelven a ser oficiadas, de modo que se vende por doquier la carne de las víctimas, que hasta ahora hallaba escasos compradores. De ello es fácil deducir qué muchedumbre de hombres puede recuperarse, si se le ofrece la posibilidad de arrepentimiento» (*Epist.* X,96).

El emperador Trajano contestó a esta misiva en los siguientes términos:

«Caro Segundo, has seguido acendrado proceder en el examen de las causas de quienes te fueron denunciados como cristianos. No se puede instituir una regla general, es cierto, que tenga, por así decir, valor de norma fija. No deben ser perseguidos de oficio. Si han sido denunciados y han confesado, han de ser condenados, pero del siguiente modo: quien niegue ser cristiano y haya dado prueba manifiesta de ello, a saber, sacrificando a nuestros dioses, aun cuando sea sospechoso respecto al pasado, ha de perdonársele por su arrepentimiento. En cuanto a las denuncias anónimas, no han de tener valor en ninguna acusación, pues constituyen un ejemplo detestable y no son dignas de nuestro tiempo»[5].

Esta correspondencia ofrece varias informaciones interesantes. En primer lugar, Plinio habla de tener que ver con procedimientos contra cristianos como tarea de gobierno; por tanto, la persecución contra los cristianos estaba ya en marcha antes de su llegada. Por otra parte, también es fácil deducir de su escrito la existencia de una presencia notable de cristianos en Bitinia y el Ponto; habían llegado a ser tantos que los templos paganos estaban descuidados y la carne de los sacrificios no se compraba. Respecto a las reuniones de los cristianos señala que éstos se juntaban en dos ocasiones: muy temprano en la mañana del domingo para cantar himnos a Cristo y por la tarde para celebrar el ágape o comida fraternal. Y especifica que el alimento que comían en sus reuniones era «común e inocente»; quizá haya en esta anotación un intento de aclarar la imputación de canibalismo que el vulgo solía atribuir a los cristianos. Interesante la información que ofrece acerca del compromiso que adquirían los cristianos en esos encuentros: rechazar todas las acciones viciosas o criminales. Sus reuniones, pues, no connotaban ningún peligro para el orden social. Seguramente por ello, Trajano no prohíbe estas reuniones en su respuesta; algo verdaderamente llamativo si se tiene en cuenta su rechazo visceral a todo tipo de agrupaciones y sociedades. Recuérdese que en el segundo año de su gobierno puso de nuevo en vigor la ley contra las asociaciones no autorizadas. «Pienso —sostiene M. Sordi— que el silencio con el que Trajano acoge las informaciones de Plinio sobre las reuniones de los

[5] Hemos citado la traducción que aparece en R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, trad. de J. Lera, Bilbao 1994, 326.

cristianos, así como su consejo de que no se ocupe de las mismas y que no busque a éstos, y la consideración por tanto de que la culpa del cristianismo es una culpa individual de carácter estrictamente religioso, a perseguir sólo bajo iniciativa privada, son sumamente elocuentes: demuestran que Trajano, con independencia de las informaciones de Plinio, tiene un convencimiento tan profundo de la ausencia de cualquier peligro político en el cristianismo como para hacer en cierto modo una excepción en el riguroso principio de prohibición de toda forma de vida asociativa en Bitinia a favor de los cristianos»[6].

La descripción del proceder de los cristianos respecto al culto oficial del Imperio que refleja la carta de Plinio es la misma que ofrecen habitualmente otras fuentes: se niegan a venerar las imágenes de las divinidades paganas y a dar culto al emperador; a causa de esto se les consideraba ateos. Por ello, el modo de verificar si los acusados eran o no cristianos consistía en exigirles sacrificar u ofrecer incienso a los dioses o a alguna imagen del emperador. Aunque suele considerarse este proceder como delictivo, sorprendentemente Trajano no cita ningún código o ley contra este proceder de los cristianos. Quizá hasta ese momento el cristianismo no había sido definido explícitamente como reato en el código romano. Las indicaciones de Trajano no dejan de ser contradictorias. Por una parte, los cristianos no deben ser buscados, lo que significa que el ser cristiano no constituía por sí mismo un delito; por otra, se les debía ajusticiar si, después de ser acusados, se probara que eran cristianos; bastaba su obstinación en rechazar ciertas normas del Estado, como sacrificar a los dioses, para que cayese sobre ellos el *ius coercitionis*.

Suetonio (69-c.140), escritor romano contemporáneo de Tácito. Perteneció al orden ecuestre y tuvo tres cargos al servicio del emperador: secretario *a studiis*, responsable de las bibliotecas imperiales y secretario para la correspondencia imperial. En la redacción de sus escritos utilizó los archivos imperiales. Hacia el 120 d. de C. escribió las biografías de los primeros emperadores romanos, desde Augusto hasta Domiciano, precedidas por la de Julio César. En su libro *De Vita Caesarum* se lee:

[6] M. Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, trad. de A. Rodríguez Fierro, Madrid 1988, 67.

«Expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto» (*Divus Claudius* 25,4)[7].

No tenemos información puntual acerca de la población judía en Roma durante el reinado de Claudio, pero algunos estudiosos calculan que estaría integrada por cerca de 20.000 judíos. Si es exacto este cálculo, resulta bastante sorprendente que una decisión contraria a una comunidad judía tan significativa numéricamente no haya sido anotada por el historiador Flavio Josefo en ninguna de sus obras. Los estudiosos discuten sobre el año en que tuvo lugar esta expulsión. Según Pablo Orosio, historiador cristiano del siglo V, este suceso tuvo lugar en el 49 d. de C.; pero estudios recientes lo sitúan en el 41-42[8]. La noticia que ofrece Hch 18,2 apoya la primera posibilidad[9].

Se desconoce la fuente de información que utilizó Suetonio para redactar esta noticia. Sea por una información errónea o por un convencimiento personal equivocado, Suetonio consideraba presente en Roma al tal Cresto como jefe de la revuelta. En realidad, se trataba solamente del motivo de la disputa, pues muy probablemente se alude aquí a Cristo y la predicación cristiana. Téngase en cuenta que Χρηστός, cuyo significado es «benigno, agradable», es un nombre pagano. La forma «Cresto» referida a Jesús se debe seguramente a una deformación de aquella época. Dos datos importantes apoyan esta posibilidad: el hecho de que el nombre «cristianos» aparece escrito en algunas obras romanas «chrestianos» y la ausencia del nombre de Cresto en los epitafios de las tumbas judías del primer siglo.

Probablemente alude Suetonio a los comienzos del cristianismo en Roma y a las discusiones que suscitó su llegada entre los judíos. Puesto que no existen noticias de que en las anteriores expulsiones de los años 139 a. de C. y 19 d. de C. se obligara a los judíos a dejar Roma por motivos políticos, se debe suponer que también en esta ocasión el tumulto

[7] Versión según la edición citada anteriormente, Suetonio, *Vidas de los doce Césares*, 102s.

[8] Cf. F. Blanchetière, *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires? (30-135)*, Paris 2002, 93.118.

[9] El texto dice así: «Allí encontró (Pablo) a un judío llamado Aquila, originario de Ponto, recientemente llegado de Italia con Priscila, su mujer, a causa del decreto de Claudio que ordenaba salir de Roma a todos los judíos».

fuera de naturaleza religiosa. Dión Casio, en su *Historia Romana*, ofrece una noticia posiblemente relacionada con ésta de Suetonio, que dice así: «En cuanto a los judíos, los cuales se habían vuelto a multiplicar en tan gran número que, por motivo de su multitud, a duras penas se les podía echar de la ciudad sin provocar un tumulto, él (= Claudio) no les expulsó, pero les ordenó que no celebraran reuniones aunque podían continuar con su tradicional estilo de vida. Disolvió también las asociaciones restablecidas por Cayo (Calígula)» (60,6,6). Sin embargo, en ella no se habla de expulsión, sino de la prohibición imperial de realizar reuniones y el mandato de disolver las asociaciones judías. Dión Casio sitúa este edicto en el año 41.

Marco Cornelio Frontón (100-168). Célebre orador romano. Maestro de retórica del emperador Marco Aurelio. Fue senador y cónsul en el año 143. Escribió una *Oración contra los cristianos*, que pronunció posiblemente en el Senado con ocasión de una restauración religiosa promovida por la autoridad imperial. Se desconoce la fecha exacta en que Marco Cornelio Frontón pronunció este discurso; se ha sugerido algún año entre 162 y 166. De esta *Oración* han llegado solamente algunas referencias en la apología de Minucio Felix, *Octavius*[10]. Los pasajes más interesantes son éstos:

> «Los cristianos, reclutando desde los lugares más bajos hombres ignorantes y mujeres crédulas que se dejan llevar por la debilidad de su sexo, han constituido un conjunto de conjurados impíos, que, en medio de reuniones nocturnas, ayunos periódicos y alimentos indignos del hombre, han sellado su alianza, no con una ceremonia sagrada, sino con un sacrilegio [...]. Se reconocen por señales y marcas ocultas y se aman entre ellos, por así decir, antes de conocerse [...]. Tengo entendido que ellos, no sé por qué estúpida creencia, adoran, después de haberla consagrado, una cabeza de asno [...]. Y quien dice que un hombre castigado por un delito con la pena

[10] Se sabe poco de este escritor cristiano. Parece ser que era originario del Norte de África y que ejerció la abogacía en Roma. Se le suele situar en el siglo III. Su obra *Octavius* es un diálogo entre un pagano y un cristiano que muestra la razonabilidad de la fe cristiana.

suprema y el leño de una cruz constituyen la lúgubre sustancia de su liturgia, no hace sino atribuir a estos bribones sin ley el ritual que mejor les pega, es decir, indica como objeto de su adoración justo lo que ellos merecerían».

Como se aprecia con facilidad, la descripción utiliza testimonios de conversaciones de la gente; es decir, se trata de material de segunda mano. Son acusaciones groseras y confusas, sin gran valor. No obstante, esta noticia es útil como testimonio de la muerte de Jesús en cruz y la rápida difusión del cristianismo.

Luciano de Samosata (120-190). Escritor satírico, de talante escéptico e irónico. En el libro *Sobre la muerte de Peregrino* hace mención a los cristianos (c.11-16). El argumento de la obra es la historia de un sinvergüenza (Proteo), que vive engañando y aprovechándose de la gente. También de los cristianos, a quienes describe como gente ingenua y bobalicona. He aquí algunos párrafos de esta obra, en los que alude además a su fundador, Jesús de Nazaret:

«Fue entonces cuando (Proteo) conoció la admirable doctrina de los cristianos, al encontrarse en Palestina con sus sacerdotes y escribas. Y ¿qué creéis que pasó? En poco tiempo los hizo parecer como niños descubriendo que él era únicamente el profeta, maestro del culto, conductor de sus reuniones, todo en suma [...] y le daban el título de jefe. Después, por cierto, de aquel hombre a quien siguen adorando, que fue crucificado en Palestina por haber introducido esta nueva religión en la vida de los hombres [...]. Su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos y así, tan pronto como incurren en este delito, reniegan de los dioses griegos y en cambio adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo con sus preceptos. Por ello desprecian igual todos los bienes, que consideran de la comunidad».

La información que ofrecen estos capítulos de la obra de Luciano es bastante pobre: sitúa el origen del cristianismo en Palestina, afirma que Jesús fue crucificado por los romanos y hace una descripción irónica del amor mutuo que se tenían los cristianos.

Otras brevísimas referencias tenemos en dos filósofos estoicos: **Epicteto** (55-135), y **Marco Aurelio** (121-180; emperador del 161-180). En ellas, se considera a los cristianos como gente irracional y testaruda. En sus *Diatribas*, Epicteto parece referirse a casos de persecución y considera el comportamiento paciente de los cristianos, a los que llama «galileos», una costumbre: «Luego por pasión de ánimo uno es capaz de comportarse así frente a tales cosas, y por hábito los galileos» (4,7,6). También Marco Aurelio en *Meditaciones* 11,3 desprecia la decisión de los cristianos de afrontar el martirio antes que abjurar de su fe: «¡Qué índole la del alma dispuesta tanto a separarse, si es preciso, del cuerpo, como a extinguirse o a disiparse o a persistir! Pero que este estar dispuesto proceda de la propia decisión, no de la mera terquedad como en el caso de los cristianos, de un modo reflexivo y digno, que convenga a los demás, sin teatralismo trágico».

b) Paganas siro-palestinenses

Mara bar Serapión es el nombre de una persona que escribió una carta a su hijo para animarle a buscar siempre la sabiduría. Dicha carta está recogida en un manuscrito siriaco del siglo VII, que se encuentra en el British Museum de Londres. La misiva, no obstante, se considera escrita a principios del siglo II o incluso al final del siglo I. Muy probablemente sea algo posterior al año 73, ya que contiene la noticia de la fuga de unos ciudadanos de Samosata, entre los que se halla el propio escriba, y refleja la esperanza de que los romanos les permitan volver. Las circunstancias históricas a las que se alude encajarían bien con la anexión del reino de Commágenes, cuya capital era Samosata, a la provincia de Siria, ocurrida entre los años 72-73. El texto que nos interesa es el siguiente:

> «¿Qué ventaja obtuvieron los atenienses cuando mataron a Sócrates? Carestía y destrucción les cayeron encima como un juicio por su crimen. ¿Qué ventaja obtuvieron los hombres de Samo cuando quemaron vivo a Pitágoras? En un instante su tierra fue cubierta por la arena. ¿Qué ventaja obtuvieron los judíos cuando condenaron a muerte a su rey sabio? Después de aquel hecho su reino fue abolido. Justamente Dios vengó a aquellos tres hombres sabios: los atenienses

murieron de hambre; los habitantes de Samo fueron arrollados por el mar; los judíos, destruidos y expulsados de su país, viven en la dispersión total. Pero Sócrates no murió definitivamente: continuó viviendo en la enseñanza de Platón. Pitágoras no murió: continuó viviendo en la estatua de Hera. Ni tampoco el rey sabio murió verdaderamente: continuó viviendo en la enseñanza que había dado» (Syriac MS. Additional 14.658)[11].

No parece que el escritor sea cristiano; de otro modo no habría hablado de la pervivencia de Cristo en estos términos ni hubiera situado en el mismo plano a Cristo y a los filósofos griegos. Importante la información que ofrece acerca de los causantes de la muerte de Jesús, pues atribuye su condena a los judíos y no a los romanos.

c) Judías

El filósofo de la religión judía P. Lapide, gran promotor del diálogo judeocristiano, escribió una obra en la que aborda la figura de Jesús en el judaísmo actual. Al inicio del capítulo dedicado a las opiniones de rabinos acerca de Jesús afirma: «Es verdaderamente sorprendente que el hijo más famoso de Israel, aquel a quien Occidente ha convertido en su Dios, haya dejado en los anales religiosos del judaísmo escasas, oscuras y, a menudo, negativas huellas. En los escritos talmúdicos, que se extienden a lo largo de más de 15.000 páginas, sólo se habla de Jesús, del judío creyente Jesús, en unas 15»[12]. Si ya son pocas las veces que aparece, según este estudioso judío, otros autores quieren reducir aún más el número, pues acerca de estas noticias sobre Jesús de Nazaret las opiniones de los estudiosos están muy encontradas. Algunos niegan cualquier referencia a Jesús en los textos rabínicos; por ejemplo, J. Maier. Otros reconocen que los materiales rabínicos tempranos y la *Mishná* no hablan de Jesús, aunque sí hay alusiones en los escritos tardíos, a los que no conceden valor histórico; por ejemplo, J.P. Meier. Un tercer grupo reconoce que los

[11] Cf. R. Penna, *Ambiente histórico-cultural,* 319.

[12] P. Lapide, *¿No es éste el hijo de José? Jesús en el judaísmo actual*, trad. de J. Díez Asensio, Barcelona 2000, 90.

escritos rabínicos reflejan el enfrentamiento con el cristianismo y el rechazo frontal de Jesús; en ellos se pueden rastrear breves alusiones de poco valor histórico. Ejemplo de esta postura son las palabras de J. Klausner, famoso sabio judío, que concede poca importancia a las exiguas referencias del *Talmud* identificadas por él, «dado que tienen más carácter de vituperio y polémica contra el fundador de una facción odiada que de información objetiva y de valor histórico»[13]. Ciertamente la información es pobre, pues Jesús y sus seguidores eran considerados herejes, cuyos nombres debían ser borrados de la faz de la tierra. Estudiaremos brevemente las noticias reconocidas auténticas por la mayoría de los estudiosos.

Las Dieciocho bendiciones

Un texto a tener en cuenta es la duodécima bendición de la famosa plegaria de las *Dieciocho bendiciones* (*Semoné esre*) que se rezaba en las sinagogas. Dice así:

> «No haya esperanza para los apóstatas. Y destruye pronto el reino del orgullo en nuestros días; y perezcan los nazarenos y los herejes en un instante. Sean borrados del libro de la vida y no queden inscritos con los justos. Bendito seas, Yhwh, que doblegas a los soberbios».

El mismo *Talmud* de Babilonia (*Ber* 28b-29a) atestigua que esta plegaria fue adaptada en Jamnia contra los cristianos en tiempo del rabí Gamaliel II, durante los años 80. Ecos de ella encontramos en Justino, *Diálogo con Trifón* 96,2: «Vosotros en vuestras sinagogas maldecís a los que se han hecho cristianos». Su existencia se puede fechar con certeza a finales del siglo I.

Tratado bSanhedrin 43a

Una baraitha del siglo II conservada en el tratado *Sanhedrin* del *Talmud* de Babilonia dice así:

> «Fue transmitido: Jesús el nazareno fue colgado la vigilia de la Pascua. Cuarenta días antes el heraldo había gritado: 'Se le está conduciendo

[13] J. Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, trans. by H. Danby, New York 1925, 18-19.

fuera para que sea lapidado, porque ha practicado la hechicería y conducido a Israel fuera del camino llevándolo a la apostasía. Quien tenga algo que decir, venga y lo declare'. Dado que nada fue presentado en su defensa, fue colgado la vigilia de Pascua. Ulla decía: '¿Crees que él hubiera merecido una defensa? Fue un mesît (= inductor a la idolatría) y el Misericordioso ha dicho: ¡No debes tener misericordia de él ni encubrir su culpa!'. Con Jesús fue diferente, porque él estaba próximo al reino».

Algunos estudiosos han rechazado la identificación de este reo con Jesús sosteniendo que el apelativo «el nazareno» es un añadido posterior. A su entender, aquí se alude a un tal Jesu, discípulo de un rabino del 100 a. de C., que es nombrado en *Sanh* 107b, al que se atribuye el ejercicio de la magia y la incitación de Israel a pecar. Pero el apelativo «el nazareno» está muy bien atestiguado. Por otra parte, parece muy probable que el nombre del tal Jesu no figurara originalmente en el pasaje de *bSanh* 107b, ya que la misma noticia aparece sin ningún nombre en otros dos lugares[14]. Incluso, dado que ese tal Jesu había residido temporalmente en Egipto y fue considerado apóstata, algunos rabinos *amoraim*, de una época bastante posterior, le identificaron con Jesús de Nazaret. Por lo demás, iguales acusaciones contra Jesús aparecen en el Nuevo Testamento (Mt 12,24; Lc 23,2). La mención del heraldo y los cuarenta días parece una justificación apologética contra la acusación cristiana de que el juicio fue hecho con prisa y sin dar atención a los testigos a favor de Jesús. La acción de ser colgado seguramente hay que interpretarla referida a la crucifixión, pues era algo de sobra conocido. Es muy improbable que este término designe aquí una exposición del cadáver después de la lapidación. De hecho el texto no dice nada sobre la ejecución de la lapidación, lo que resulta sorprendente en caso de que tal hubiera sido el tipo de ejecución. Resulta llamativa la coincidencia que hay respecto al día de la muerte de Jesús en este texto rabínico y el evangelio de Juan (cf. 19,14).

Tratado pTa'anit 65b

Otra posible referencia tenemos en el tratado sobre el ayuno, que dice:

[14] Cf. *bSot* 47a y *pHag* 77d.

«Habla el rabino Abbahú: Si un hombre te dice 'yo soy Dios' miente; 'yo soy hijo del hombre', se ha de arrepentir al final; 'yo subiré al cielo', lo dice y no puede realizarlo».

Aquí podría haber una polémica contra lo afirmado por Jesús en el juicio ante el sanhedrín, según refiere Mc 14,62: «Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo». Ahora bien, teniendo en cuenta la información ofrecida por Celso acerca de que los falsos profetas usaban expresiones semejantes, el texto podría también aludir a esos falsos profetas y mesías.

Tratado b'Aboda zara 16b

Tenemos una última referencia en la literatura rabínica, concretamente en el tratado dedicado a la idolatría y los ídolos del *Talmud* de Babilonia. Dice así:

«Rabí Eliezer decía: paseando en cierta ocasión por el mercado superior de Séforis topé con uno de los discípulos de Jesús el Nazareno, llamado Jacob, del poblado de Sekhnaya. Él me dijo: 'En vuestra Torah está escrito: No llevarás dinero de prostituta a la casa del Señor (Dt 23,19). ¿Cómo? ¿No se puede construir con él una letrina para el sumo sacerdote?'. Yo no le respondí. Y él me dijo: 'Así me enseñó Jesús el Nazareno: Fue recogido a precio de prostitutas y a precio de prostitutas volverá (Miq 1,7); de un lugar de sordidez ha venido y a un lugar de sordidez irá'. La palabra me agradó; por ello yo fui arrestado a título de herejía».

Este rabino parece que fue excomulgado temporalmente. Quizá por su simpatía hacia el cristianismo. No obstante es uno de los maestros más citados en la tradición rabínica. El texto refleja más bien la convivencia cristiano-judía en Palestina, no tanto un dicho auténtico de Jesús. Según varios estudiosos, las versiones más antiguas del relato hablaban de un dicho herético atribuido a este discípulo de Jesús sin especificar su contenido; posteriormente se inventó el dicho para satisfacer la curiosidad de los lectores y desacreditar a Jesús[15].

[15] Cf. J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus*, trad. par R. Henning (LeDiv 62), Paris 1970, 32-34.

Flavio Josefo (37/38-h.100 d. de C.)

Una mención aparte entre las fuentes judías merece Flavio Josefo. En su obra *Antigüedades Judías* leemos una información sobre Jesús, que se conoce como el *Testimonio Flaviano*. Desde hace siglos se discute sobre su autenticidad, pues en él hallamos expresiones típicas de Josefo, pero también se leen algunas frases claramente cristianas, que en modo alguno pueden atribuirse a Josefo, ya que murió siendo judío. Al citar el pasaje destacamos en cursiva las expresiones típicas de Josefo acompañadas del original griego y subrayamos las de carácter cristiano.

> «Por este tiempo vivió Jesús, *un hombre sabio* (σοφὸς ἀνήρ), si se le puede llamar hombre. Fue autor de *obras increíbles* (παραδόξων ἔργων) y el maestro de todos los hombres que *acogen la verdad con placer* (ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων). *Atrajo a muchos judíos y también a muchos paganos* (καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο). Era el Cristo. Y *aunque Pilato lo condenó a morir en cruz por instigación de las autoridades de nuestro pueblo* (καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρῶτων ανδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου), sus anteriores adeptos no le fueron desleales. Porque al tercer día se les apareció vivo, como habían vaticinado profetas enviados por Dios, que anunciaron muchas otras cosas maravillosas de él. Y hasta el día de hoy existe el *linaje* (φῦλον) de los cristianos, que se denominan así en referencia a él» (18,63s).

Existen varias hipótesis para explicar la presencia de las afirmaciones cristianas en este texto. Algunos autores consideran el pasaje auténtico en lo esencial. Partidarios de esta posición son, entre otros muchos, dos grandes historiadores: L. von Ranke y A. von Harnack. El mismo Josefo ofrece un dato decisivo para esta valoración. Al relatar la muerte de Santiago, el obispo de Jerusalén, lo relaciona con Jesús utilizando esta fórmula: «el hermano de Jesús, llamado Cristo» (*Ant* 20,200). Ciertamente todos los estudiosos consideran auténtico el relato del martirio de Santiago y, por tanto, también la referencia a Jesús, pues no es el modo cristiano de aludir a él[16]. Ahora bien, el hecho de que no se detenga a especificar quién

[16] Pablo, por ejemplo, denomina a Santiago «el hermano del Señor» (Gál 1,19). Véase también Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* 2,32,4.

es este Jesús, obliga a suponer que lo ha hecho en otro pasaje anterior; el único que puede ser identificado es el denominado *Testimonio flaviano*. Otros estudiosos, sin embargo, prefieren considerar todo el pasaje una interpolación de un copista cristiano. En apoyo de esta hipótesis está el hecho de que ningún apologeta cristiano de los siglos II/III, aun cuando utilice los textos de Josefo como autoridad para sus argumentos, alude a este testimonio. Bien es cierto que el carácter más o menos ambiguo del texto reconstruido, después de eliminar las expresiones añadidas, pudo llevar a los apologetas cristianos a prescindir de él. Por último, dado que es innegable que hay interpolaciones cristianas, bastantes historiadores consideran que el texto fue retocado por copistas cristianos durante el proceso de transmisión. Aunque hay que reconocer que estas glosas cristianas son muy antiguas, pues Eusebio de Cesarea transmite la versión griega citada[17]. En cualquier caso, los estudiosos se han esforzado en reconstruir la descripción original ofrecida por Josefo eliminando las interpolaciones. El resultado es este texto, de carácter bastante neutro:

> «Por este tiempo vivió Jesús, un hombre sabio. Fue autor de obras increíbles y el maestro de todos los hombres que acogen la verdad con placer. Atrajo a muchos judíos y también a muchos paganos. Y aunque Pilato lo condenó a morir en cruz a causa de una acusación de los hombres principales entre nosotros, sus anteriores adeptos no le fueron desleales. Y hasta el día de hoy existe el linaje de los cristianos, que se denominan así en referencia a él»[18].

Esta tercera hipótesis parece la más probable por tres razones. Ante todo el texto, con diferentes retoques, aparece en todos los manuscritos

[17] Cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* I,11,7-8.

[18] Hay una versión del testimonio en versión árabe (Agapio, obispo de Hierápolis, siglo X), en la que tampoco encontramos las frases de claro cariz cristiano. Dice así: «Josefo... refiere... que, por este tiempo, un hombre sabio llamado Jesús mostró un buen comportamiento y fue reconocido como virtuoso (o docto), y tuvo como discípulos a muchas personas de los judíos y de otros pueblos. Pilato lo condenó a la cruz y a la muerte; pero los que se habían hecho discípulos no abandonaron su enseñanza y contaron que a los tres días se les apareció después de la crucifixión y estaba vivo, y que por eso podía ser el mesías, sobre el cual los profetas habían dicho cosas maravillosas». Sin embargo, no es fácil aclarar el origen de la versión de Agapio, pues pudo aparecer en el contexto de la polémica con el Islam; lo que llevaría a concluir que es una variante o reelaboración de un texto previo.

griegos, árabes y siriacos. En segundo lugar, el estilo y lenguaje del pasaje, eliminadas las claras interpolaciones cristianas, es típico de Flavio Josefo. Por último, la concepción de Cristo que transmite no es cristiana, pues lo considera como un sabio, un predicador de cierto éxito. La información de Flavio Josefo coincide con algunos de los datos que ya habíamos encontrado en los textos anteriormente estudiados. Así, por ejemplo, la capacidad de Jesús de realizar milagros, la responsabilidad de las autoridades judías en su muerte y la rápida difusión del cristianismo[19].

* * *

El resultado final del estudio de las diferentes fuentes no cristianas es bastante pobre. Ciertamente atestiguan la existencia histórica de Jesús y algunas características suyas que conocemos gracias a las fuentes cristianas. Pero no es poco constatar que no existen grandes diferencias o contradicciones entre las diferentes fuentes. Según las fuentes no cristianas Jesús fue un predicador ambulante y hacedor de obras prodigiosas, que murió en cruz bajo Poncio Pilato. Respecto a la vida de las comunidades primitivas, la mayor parte de las informaciones son de segunda mano y de escaso valor histórico, fruto de las habladurías e imaginaciones fantásticas del vulgo. En cualquier caso, estas fuentes se oponen categóricamente a todo intento, pasado y reciente, de reducir a Jesús de Nazaret a una pura ficción. Jesús no es el resultado de la fantasía de algunos falsarios, que crearon este personaje aglutinando relatos míticos e informaciones de las religiones paganas. A diferencia de los mitos, las noticias sobre Jesús y el cristianismo naciente especifican tiempos y lugares, hablan de sucesos ocurridos en la historia. Por ello, hay que concluir que las concepciones paganas no están en la base de la fe cristiana. En realidad el cristianismo afirma algo único: Dios se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret, un judío de la Palestina del siglo I. El cristianismo no habla de relatos míticos, pertenecientes al tiempo primordial, sino de hechos sucedidos en un tiempo y en un lugar determinados; hechos que se pueden verificar.

[19] Para un estado de la cuestión reciente y una argumentación detallada sobre la autenticidad sustancial de este testimonio véase S. Bardet, *Le* Testimonium Flavianum. *Examen historique, considérations historiographiques*, Paris 2002.

Capítulo II
LAS FUENTES CRISTIANAS: SU VALOR HISTÓRICO

Las verdaderas fuentes sobre Jesús y los orígenes del cristianismo son los evangelios. Desde los comienzos de la crítica moderna, los estudiosos han mantenido una desconfianza fortísima respecto al valor histórico de estos libros. Su influjo se deja sentir todavía entre los exegetas actuales: hoy nadie discute el carácter de anuncio y la intención teológica de los evangelios, pero existe aún una gran resistencia a la hora de reconocer su veracidad histórica. Las publicaciones contemporáneas sobre los evangelios, por ejemplo, suelen detallar las hipótesis explicativas de su génesis (fuentes, etapas de formación, formas literarias, etc.), pero silencian o abordan con bastante premura su verdad histórica. Domina todavía hoy una posición escéptica; seguramente menos radical que la mantenida por R. Bultmann, para quien era imposible saber algo sobre la realidad histórica de Jesús, sobre cómo vivió, habló y obró. En otras palabras, no consideraba los evangelios instrumentos válidos para conocer quién fue Jesús y cómo vivió. La generación posterior matizará el juicio radical de Bultmann, como muestran estas palabras de G. Bornkamm: «Los evangelios sinópticos no son fuentes históricas ordinarias a las que puede referirse sin más el historiador que interroga a Jesús de Nazaret como una figura del pasado. Aunque su aportación a la historia es diferente de la de Juan [evangelio que considera profundamente teológico y, por tanto, de escaso valor histórico], también ellos imbrican en todo momento información sobre Jesucristo y confesión de fe, relato de los hechos y testimonio de la comunidad creyente»[20].

[20] G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (BEB 13), trad. de S. Pablos, Salamanca 1975, 14.

La radicalidad del maestro ha desaparecido, pero el escepticismo respecto a los relatos evangélicos permanece.

La sospecha respecto a los evangelios, típicamente moderna, hace su aparición con la publicación en 1778 de un manuscrito de H.S. Reimarus. Según este autor, el Jesús de los evangelios fue inventado por sus discípulos; estos escritos transmiten el Cristo dogmático, del que es necesario liberarse para poder acceder al Jesús histórico. La primera crítica histórica se afirma en oposición al dogma cristiano, se intenta conocer la historia pensando que de este modo aparecerá la mentira del dogma. A. Schweitzer afirma en su famoso estudio acerca de la investigación histórica sobre Jesús, publicado en 1906 con el título *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*: «La investigación histórica sobre la vida de Jesús no ha partido del puro interés histórico, sino que ha buscado el Jesús de la historia como el que podía ayudarla en la lucha para liberarse del dogma»[21].

Seguramente por su prejuicio ideológico esta primera investigación histórica moderna sobre Jesús llega a unas conclusiones muy pobres. «Surgen una multitud de descripciones de la imagen de Jesús. Hoy día, al leerlas, no podemos menos de sonreír. Esas imágenes de Jesús son muy distintas. Los racionalistas describen a Jesús como el predicador moral; los idealistas, como la quintaesencia del humanismo; los estetas lo ensalzan como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela. A Jesús se le moderniza. Estas «vidas de Jesús» son enteramente imágenes de la fantasía. El resultado es que cada época, cada teología, cada autor redescubre en la personalidad de Jesús el propio ideal. ¿En qué está el fallo? Los escritores, sin darse cuenta conscientemente, están sustituyendo el dogma por la psicología y la fantasía»[22].

La separación radical, e incluso oposición, que establecen los estudiosos entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe se fundamenta en la hipótesis de que los evangelios no son testimonios de acontecimientos históricos. O sea, las afirmaciones sobre Jesús contenidas en los evangelios no

[21] A. Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, trad. de J.M. Díaz Rodelas, Valencia 1990, 53.

[22] Cf. J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (BEB 30), trad. de A. Ortiz-F.C. Vevia-C. Ruiz-Garrido-J.M. Bernáldez-J. Rey-F. Martínez, Salamanca ⁴1993, 201.

están vinculadas a lo que aconteció, sino que proceden de la fe de los apóstoles. No resulta difícil encontrar en las publicaciones modernas declaraciones acerca de que la fe nada tiene que ver con la historia pasada, o que se puede seguir creyendo tranquilamente, aunque se acepte que los evangelios no tienen consistencia histórica. La fe, se dice, es una decisión subjetiva. Semejante afirmación es totalmente contraria a la fe cristiana. A diferencia de otras creencias, el cristianismo no es un sentimiento religioso ni una experiencia espiritual subjetiva, sino la adhesión a una persona que vivió hace dos mil años en Palestina y que se hace presente en el mundo entero a través de sus testigos. Por eso, la historicidad del testimonio evangélico es indispensable para dar el asentimiento de fe de un modo razonable, humano. La adhesión de la fe es a la verdad del testimonio, al acontecimiento que anuncian los testigos. El origen de la fe cristiana no coincide con lo que los apóstoles «creyeron» o imaginaron sobre Jesús, sino con los acontecimientos históricos que éstos vieron con sus ojos.

Con frecuencia suele indicarse la predicación apostólica como el verdadero nacimiento de la fe cristiana. El testimonio de dicha predicación recogido en los discursos de los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo contiene confesiones explícitas de la divinidad de Jesús, mientras que éstas parecen estar ausentes en las narraciones primitivas de los evangelios. Por ello, se dice, en esta reflexión teológica, realizada por los apóstoles y sus primeros seguidores, hay que situar el origen de la fe cristiana. Sin embargo, las afirmaciones de fe contenidas en la predicación apostólica corresponden a las pretensiones que tiene el Jesús histórico en los evangelios. En efecto, aunque escritos después de su muerte y resurrección, los evangelios transmiten noticias del Jesús histórico: discute con los fariseos, come con publicanos y pecadores, realiza prodigios, se pone por encima de la Ley y el templo, perdona los pecados, predica la llegada del Reino de Dios, es incomprendido por sus mismos discípulos y, al final, es juzgado y condenado como blasfemo por las autoridades judías. La predicación cristiana es el eco en la historia de esta pretensión de Jesús, de su conciencia de ser una novedad absoluta. Sería necesario no olvidar que en el principio no existió la predicación, sino el hecho de Jesús de Nazaret[23]. No es la fe la que

[23] Como tampoco estuvieron en el origen los evangelios, sino la Iglesia. Por ello, la certeza no viene de los libros, sino de la convivencia con la presencia que nos hace contemporáneo a Jesús.

genera el hecho, es decir, los sucesos narrados en los evangelios, sino que es el hecho el que suscita la fe de aquellos hombres en Jesús.

Hay religiones cuyo origen se remonta a las enseñanzas de un sabio o santón, sin que jueguen particular papel en ellas los acontecimientos de su vida. Otras han surgido de la unión de diferentes corrientes de pensamiento o vida espiritual. Es decir, se fundamentan sobre ideas, no sobre acontecimientos. El cristianismo, por el contrario, nace del encuentro de un grupo de personas con Jesús de Nazaret, un hombre que nació en Palestina, predicó en Galilea y Judea, fue condenado a muerte y crucificado bajo Poncio Pilato y, según el testimonio de sus seguidores, resucitó al tercer día. Por este motivo, los evangelios no pueden ser considerados literatura religiosa: escritos que, independientemente de los sucesos históricos, afirman verdades eternas o morales. Son relatos testimoniales de hechos que tuvieron lugar en un país y tiempo precisos. Lo afirman explícitamente Lucas al comienzo de su evangelio y Juan al final del suyo. Por tanto, estos escritos cristianos narran historia. Es verdad que hablan de un acontecimiento único: que Dios se hizo hombre en Jesús de Nazaret. Un acontecimiento imposible de inventar por la razón humana; incluso hoy todavía la razón se resiste a aceptarlo. Los evangelios han sido redactados por personas, o dependiendo del testimonio de personas, que fueron profundamente afectadas por la personalidad de aquel hombre llamado Jesús, por lo que dijo e hizo. Los relatos evangélicos no son otra cosa que el testimonio de los encuentros que algunos hombres tuvieron con él y del cambio que se produjo en sus vidas. Narran experiencias de salvación en la historia; sin estas experiencias históricas de salvación no habrían sido escritos. Los evangelios narran lo que algunos judíos oyeron y vieron con sus propios ojos, contemplaron y tocaron con sus propias manos.

Ciertamente con su testimonio los evangelistas quieren favorecer el encuentro salvífico con Jesús. Por eso son una Buena Nueva, como indica su mismo título: Evangelio. Escritos por creyentes para creyentes o para personas que tenían curiosidad y deseo de conocer; no son simples crónicas, sino relatos de fe. Pero esta peculiaridad de los evangelios no supone en sus autores una ausencia de interés por la historia. Ellos testimonian, repetimos, lo que vieron y oyeron, pues la fe en Cristo Jesús nació de aquellos sucesos de que fueron testigos, del encuentro con aquella persona excepcional que les fascinó. Puesto que la fe cristiana es el

reconocimiento de la presencia insólita del Misterio en Jesús de Nazaret, no nace del pensamiento o de la imaginación humana —un hecho así ¿quién lo podía prever o imaginar?—, sino de la visión y la experiencia. Por eso, entre todos los aspectos implicados en el estudio exegético de los evangelios el más importante y decisivo consiste en saber si es verdad lo que anuncian, si los autores testimonian hechos o narran simplemente alegorías, relatos de ficción que intentan ilustrar una doctrina[24]. Justamente porque el cristianismo se identifica con Jesús de Nazaret, si se demuestra que lo que afirman los evangelios sobre él no es un hecho real, es pura ficción, no sólo el testimonio de los evangelios dejaría de tener algún interés, sino la misma fe cristiana.

En las obras de los pioneros de la crítica moderna de los evangelios aparece con claridad que estos autores se negaban a conceder un valor histórico a los relatos evangélicos por un prejuicio filosófico: la presencia de lo sobrenatural es imposible; por tanto, los relatos que lo afirman no pueden ser históricos. Durante siglos se ha negado el valor histórico de los evangelios no porque se haya mostrado su falsedad, su deseo de engañar o su falta de información sobre los sucesos narrados, sino por la presencia de lo sobrenatural en ellos. Emblemáticas son estas palabras con las que E. Renan prologaba la decimotercera edición de su famosa *Vida de Jesús*: «Que los milagros referidos por los Evangelios no han tenido realidad, que los Evangelios no son libros escritos con la participación de la Divinidad no son para nosotros el resultado de la exégesis; son anteriores a ella. Son fruto de la experiencia que nunca ha sido desmentida. Los milagros son de esas cosas que no ocurren nunca; sólo las gentes crédulas creen verlos; no se puede citar uno solo que haya ocurrido ante testigos capaces de comprobarlo; ninguna intervención particular de la Divinidad ni en la confección de un libro ni en ningún otro acontecimiento ha sido jamás probada. Desde el momento en que se admite lo sobrenatural, se está fuera de la ciencia, se admite una explicación que nada tiene de científica, una explicación de la que prescinden el astrónomo y el físico, el químico, el geólogo, el fisiólogo, de la que el historiador debe también

[24] J. Guitton, *Silencio sobre lo esencial*, trad. de M. Montes, Valencia 1988, 51: «Si, en nombre de la Verdad, se introducen ficciones, entonces no veo cómo un hombre razonable de este siglo podría estar convencido de la autenticidad, de la sinceridad, de la lealtad de los primeros cristianos».

prescindir. Rechazamos lo sobrenatural por la misma razón que nos hace rechazar la existencia de los centauros y los hipógrifos: esta razón es que nunca se ha visto ninguno. No es porque me haya sido previamente demostrado que los Evangelistas no merecen crédito por lo que rechazo los milagros que cuentan. Es porque cuentan milagros por lo que digo: 'Los Evangelios son leyendas; pueden contener historia, pero ciertamente no todo en ellos es histórico'»[25].

A todos aquellos que niegan a priori la historicidad de los evangelios J. Guitton les acusa de deslealtad con la realidad, pues semejante afirmación no es la conclusión de un estudio de los documentos, sino un a priori de su investigación. En el prólogo a una obra sobre la figura y el trabajo del fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén, M.-J. Lagrange, Guitton denuncia el prejuicio de los impugnadores del valor histórico de los evangelios con estas palabras: «No negáis en nombre de los hechos, en nombre de las excavaciones. Porque nosotros hemos demostrado que los hechos, las excavaciones, el conocimiento profundo de las lenguas y los lugares, no contradicen el testimonio. Vuestra negativa no se fundamenta en la ciencia, sino en un axioma que consideráis extraído de la razón y que consiste en prohibir por anticipado 'el milagro'»[26].

1. Las fechas de composición de los evangelios

Muchos manuales y obras de divulgación sitúan la composición de los evangelios entre los años 70-100. Ejemplo de esta opinión es la obra divulgativa de G. Theissen, publicada en 2002, titulada *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*. Este autor alemán propone las fechas siguientes: «El evangelio de Marcos fue escrito poco después del año 70 d. de C.», Mateo «fue escrito hacia los años 80-100», en los mismos años sitúa el evangelio de Lucas, Juan «fue compuesto en torno a los años 100-120 d. de C.»[27]. El principal argumento que ofrece Theissen para

[25] E. Renan, *Vida de Jesús* (Biblioteca Edaf 72), trad. de A.G. Tirado, Madrid 1985, 19.

[26] J. Guitton, *Retrato del Padre Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, trad. de M. Villar Ponz, Madrid 1993, 13.

[27] G. Theissen, *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*, trad. de M.C. Blanco Moreno-R.A. Díez Aragón, Santander 2003, 143.150.158.202.

justificar esta datación es el siguiente: «Se presupone la destrucción del Templo, profetizada por Jesús en Mc 13,1s, como si, de hecho, ya hubiera tenido lugar»[28]. Dado que este acontecimiento tuvo lugar el año 70, los evangelios forzosamente tienen que ser posteriores a esta fecha. Si este autor tiene razón los evangelios no serían obras de testigos oculares, sino de cristianos de la segunda o tercera generación. Es más, su no contemporaneidad con los acontecimientos que narran introduce la posibilidad de una transmisión fragmentada y de una interpretación no correcta de lo sucedido.

Ahora bien, ¿es evidente que el discurso apocalíptico de Mc 13 fuera redactado después de la destrucción de Jerusalén? Ciertamente no. En el discurso no se puede identificar un solo rasgo o característica que permita afirmar apodícticamente que tal destrucción había sucedido antes de que se escribieran los evangelios. Como ha mostrado con claridad C.H. Dodd, las imágenes y las expresiones que este discurso utiliza para anunciar la destrucción de Jerusalén y su templo están tomadas fundamentalmente de la literatura profética del Antiguo Testamento y de la descripción esquemática de la caída de Jerusalén en manos del rey Nabucodonosor durante la guerra del año 586 a. de C.[29].

Para decidir con seguridad las fechas de composición de los evangelios no son suficientes los indicios que los estudiosos creen identificar en sus relatos. Es necesario encontrar un testimonio escrito, cuya fecha sea perfectamente conocida y de la mayor antigüedad, que hable de escritos con los que en la Iglesia naciente se proclamaba el Evangelio. Hasta ahora los únicos testimonios fuera de los mismos evangelios que se han aportado son las informaciones patrísticas de los siglos II y III d. de C., que, por añadidura, no siempre son unánimes y diáfanas en sus afirmaciones. Pues bien, creemos que algunas cartas de Pablo, en concreto 1Corintios y 2Corintios, aluden a que las comunidades cristianas usaban escritos para realizar la proclamación del Evangelio. Se trata de pasajes famosos ya de antiguo por su oscuridad o extrañeza; aquí solamente citaremos los tres de 2Cor.

---

[28] G. Theissen, *El Nuevo Testamento*, 143.

[29] C.H. Dodd, *The Fall of Jerusalem and the 'Abomination of Desolation'*: JRS 1947, 47-54. En la misma línea, B. Reicke, «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», en D. E. Aune (ed.), *Studies in New Testament an Early Christian Literature*, Leiden 1972, 121-134; J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*,

a) 2Cor 1,13

Una afortunada coincidencia nos hizo albergar la sospecha de que Pablo no dictó las cartas directamente en griego, sino en arameo, y luego fueron traducidas al griego por un colaborador cuya lengua materna era la griega, pero con un conocimiento imperfecto del arameo. Esto, sumado a la extrema dificultad que entrañaba el traducir textos arameos escritos casi exclusivamente con consonantes, explica la existencia en sus cartas de pasajes redactados en un griego tan difícil y extraño que los traductores y comentaristas vacilan o debaten sobre su sentido[30]. Así ocurre en el capítulo primero de la segunda carta a los Corintios, en un versículo donde el griego, según la versión de la edición crítica de J.M. Bover-J. O'Callaghan, dice así: «Porque no os escribimos otra cosa sino lo que leéis (οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε)» (v.13)[31]. A pesar de su sencillez gramatical, esta afirmación de Pablo resulta enigmática. Ciertamente, el verbo γράφομεν obliga a pensar que el Apóstol se refiere a sus cartas, aunque no especifica el motivo de por qué alude a ellas. Los esfuerzos de los estudiosos por hallar una explicación satisfactoria no han logrado eliminar la oscuridad que este verso contiene.

A nuestro juicio, la extrañeza del griego en este versículo, no por la gramática sino por el sentido, se debe a una defectuosa traducción del original arameo. En el griego, el adjetivo ἄλλα, «otras (cosas)», y el relativo ἃ funcionan como objeto directo, en acusativo naturalmente, del verbo γράφομεν, «escribimos», y esto es lo que hace el texto extraordinariamente raro. Pero en hebreo y arameo, además de lo que suele llamarse el acusativo directo, es decir, el objeto directo de un verbo

---

Philadelphia 1976, 13-30.86-117; E.E. Ellis, «New Directions in the History of Early Christianity», en T.W. Hillard-R.A. Kearsley-C.E.V. Nixon-A.M. Nobbs (ed.), *Ancient History in a Modern University. Volume 2: Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, Grand Rapids-Cambridge 1998, 79-87.

[30] Esta tesis sobre el origen arameo de las cartas de Pablo, al igual que los argumentos lingüísticos que justifican las traducciones que ofrecemos, la hemos expuesto detalladamente en J. Carrón Pérez-J.M. García Pérez, *¿Cuándo fueron escritos los evangelios?* (SSNT 7), Madrid 2001; J.M. García Pérez, *La catequesis más consoladora de san Pablo. Las luminosas oscuridades de 1Cor 15* (SSNT 10), Madrid 2002.

[31] Las citas del Nuevo Testamento siguen la traducción de J.M. Bover-J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe* (BAC 400), Madrid ³1994.

transitivo, existe lo que suele llamarse acusativo indirecto, del cual se dan muchas variedades según el matiz que aporta. Entre estas variedades existe el llamado acusativo de especificación, cuyo significado debe expresarse, en la traducción a una lengua moderna, mediante las preposiciones «acerca de, de». Entendiendo así el acusativo de esta proposición paulina, viendo en ella la traducción defectuosa de un acusativo de especificación, el original arameo decía: «Porque no os escribimos sino acerca de las cosas que leéis»[32]. Con estas palabras Pablo quiere decir lo siguiente: lo que yo escribo en mis cartas es comentario a lo que vosotros leéis públicamente en vuestras reuniones. Alude aquí a la lectura de textos litúrgicos, cuyo contenido explica el Apóstol en sus cartas. Es decir, estos escritos tienen que ver con el anuncio del Evangelio. Pablo se siente atado a esta tradición sobre Jesús fijada por escrito. Y es interesante señalar que nada invita a pensar que aquí el Apóstol se refiere solamente a una costumbre de las iglesias creadas por él, sino a algo que existía ya antes de su conversión e incorporación a la predicación del Evangelio.

b) 2Cor 3,6.14

En el capítulo tercero de esta misma carta Pablo argumenta a favor de la excelencia del ministerio apostólico, que él ha recibido, comparándolo con el de Moisés. En ese contexto leemos: «Quien asimismo nos capacitó para ser ministros de una alianza nueva (καινῆς διαθήκης), no de letra, sino de Espíritu; porque la letra mata, mas el Espíritu vivifica... Porque hasta el día de hoy en la lectura del Antiguo Testamento (τῆς παλαιᾶς διαθήκης) perdura el mismo velo, sin removerse, porque sólo en Cristo desaparece. Mas hasta hoy siempre que es leído Moisés, un velo está puesto sobre el corazón de ellos» (v.6.14s)[33]. Lo primero que sorprende en este

[32] El verbo ἀναγινώσκω, que significa «leer en voz alta, en público», podría tener una alusión a la lectura de las cartas paulinas en las asambleas, pues el método usual de dar a conocer los escritos que el Apóstol enviaba a las comunidades fue sin duda su lectura pública; pero no necesariamente. Ciertamente la presencia de este verbo indica una lectura en voz alta delante de una asamblea. De qué tipo de escritos se trataba es algo que debe deducirse del contexto.

[33] Alude aquí Pablo al relato de Ex 34,29-35, que narra cómo Moisés, a causa de su rostro resplandeciente, tenía que cubrirse la cara con un velo.

pasaje es la expresión «Antiguo Testamento», que aparece por primera vez en la literatura cristiana.

Los estudiosos suelen traducir la expresión griega por «antigua alianza», viendo en ella una referencia al pacto que Dios estableció con el pueblo de Israel en el Sinaí. Hace algunos años, al caer en la cuenta de que aquí se habla de «lectura (τῇ ἀναγνώσει) del Antiguo Testamento», J. Carmignac afirmó que Pablo no habla de la antigua alianza, sino de un texto escrito propio de la antigua alianza, es decir, el Antiguo Testamento[34]. Contra esta interpretación reaccionó violentamente P. Grelot: «El término διαθήκη designa siempre una 'disposición' tomada por Dios para realizar su designio». Por consiguiente, «es una equivocación traducir este versículo como [...] 'cuando se lee el Antiguo Testamento', [...] equivocación que sería más grave si se piensa que Pablo, al llamar 'Antiguo Testamento' al *Corpus* que la Iglesia ha recibido del judaísmo, demuestra conocer otro *Corpus* denominado 'Nuevo Testamento' [...]. Todo esto no nos enseña absolutamente nada sobre la constitución de un *Corpus* de textos que Pablo tendría ya en mano y que contendría, por ejemplo, los evangelios»[35].

Pero a pesar de esta afirmación taxativa de Grelot, es imposible negar que παλαιὰ διαθήκη designe, en 2Cor 3,14, un texto escrito. Así lo afirma A. Vanhoye: «El único pasaje del NT donde se encuentra la expresión

[34] J. Carmignac, *II Corinthiens III. 6,14 et le début de la formation du Nouveau Testament*: NTS 24 (1977-78) 384-386. En apoyo de esta interpretación cita autores antiguos y modernos: San Jerónimo, Lutero, la TOB, etc. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma ⁴1990, 974, explica: «Vetus salutis oeconomia, et hoc loco metonymice volumina V(eteris) T(estamnti)».

[35] P. Grelot, *Note sur 2 Corinthiens 3,14*: NTS 33(1987) 139.142. En el mismo sentido V.P. Furnish, *II Corinthians* (AncB 32A), Garden City 1984, 184: «Ni aquí ni en el v.14 se debe traducir διαθήκη por 'testamento', como si Pablo presupusiese un cuerpo de escritos cristianos en cierto modo paralelo a las Escrituras judías. Los argumentos de Carmignac a este respecto no son convincentes. Nada en el contexto apoya esta opinión, y la ausencia de una prueba clara de la formación incluso de una colección de las cartas paulinas antes de finales del siglo I habla contra ello». Y afirma que la existencia del Nuevo no está documentada antes de finales del siglo II; así Clemente (*Misceláneas* V,58,1; cf. IV, 134,2-3) y Orígenes (*Sobre los orígenes* IV, 1,1; *Comentario sobre Jn* V,8) distinguen entre el 'Antiguo' y el 'Nuevo' Testamento, y en la iglesia Occidental Tertuliano empleó los términos *Vetus* y *Novum Testamentum* en su refutación del rechazo del primero por Marción (cf. *Contra Marción*, IV, 1-2).

'la antigua διαθήκη' es una frase de 2Cor que habla de 'la lectura de la antigua διαθήκη' (2Cor 3,14). La frase siguiente dice en paralelo: 'Cuando Moisés es leído'. Esta doble mención de una lectura muestra que aquí 'la antigua διαθήκη' designa concretamente un *texto escrito*. La mención de Moisés precisa que este texto escrito es atribuido a Moisés; se trata, pues, del Pentateuco o del conjunto de escritos del AT, designado metonímicamente por su parte principal»[36].

Ahora bien, si éste es el sentido que hay que otorgar al binomio «Antiguo Testamento» del v.14, será necesario preguntarse si la expresión griega καινὴ διαθήκη, «alianza nueva», del v.6 no está usada en contraposición con aquélla. Así lo cree J. Lambrecht. Después de admitir que el v.14 «alude a las Escrituras que se leen en las sinagogas», este estudioso reconoce que la expresión «Antiguo Testamento» ha sido «acuñada muy probablemente por Pablo como antítesis a la καινὴ διαθήκη del v.6»[37]. Por tanto, también el conjunto del v.6 hemos de entenderlo como referido a un texto escrito: el Nuevo Testamento. Sin embargo, muchos estudiosos se niegan a sacar esta conclusión por dos razones: a) no tenemos una prueba clara de la existencia de una colección de cartas paulinas antes de finales del siglo I; b) la concepción del conjunto de escrituras sagradas que llamamos Nuevo Testamento no está documentada antes de finales del siglo II. Pero estos argumentos no son definitivos. En primer lugar, para dar a καινὴ διαθήκη el sentido de Nuevo Testamento no es imprescindible que exista un corpus de las cartas de Pablo. Como ha sostenido recientemente E.E. Ellis, el hecho de que sus cartas se leyeran en las asambleas, con el mismo rango de los escritos sagrados, mucho antes de que fueran reunidas en un corpus, muestra que eran consideradas textos sagrados[38]. En cuanto a la segunda razón, además de los textos que estamos comentando, como veremos en un capítulo posterior, encontramos pasajes en los escritos de los cristianos de la segunda generación (finales del siglo I y primera mitad del siglo II) que reconocen claramente la existencia de estos textos sagrados cristianos.

---

[36] A. Vanhoye, *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*: NRT 116 (1994) 817. La cursiva es nuestra. También M.E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (ICC) I/1, Edinburgh 1994, 263, nota 511; según esta estudiosa παλαιὰ διαθήκη designa «aquí la expresión escrita de la alianza del Sinaí, es decir, el Pentateuco».

[37] J. Lambrecht, *Second Corinthians* (SP 8), Collegeville 1999, 53.

[38] E.E. Ellis, «New Directions in the History of Early Christianity», 79-80.

c) 2Cor 8,18-19

Los capítulos 8 y 9 de 2Cor están dedicados a promover la colecta en favor de los santos de Jerusalén. El Apóstol escribe desde Macedonia, en el norte de Grecia, y muy probablemente desde la ciudad de Tesalónica. Los dos versículos que nos interesan están dedicados, pudiéramos decir, a hacer un breve panegírico de uno de los colaboradores que Pablo envía con Tito para activar la recaudación del dinero. Según la versión de Bover-O'Callaghan, dicen así: «Y enviamos con él al hermano cuyo renombre por la predicación del Evangelio se extiende por todas las Iglesias (οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν); y no sólo esto, sino que fue además designado por sufragio de las Iglesias compañero de nuestro viaje al confiársenos esta limosna, administrada por nosotros a gloria del mismo Señor, y en prueba de nuestra prontitud de ánimo».

Dos son las características con que describe Pablo a este colaborador: su fama, difundida entre todas las iglesias, y el haber sido designado como compañero del mismo Apóstol para llevar el dinero de la colecta a Jerusalén. En cuanto a la fama, dada la elipsis contenida en la construcción griega, no resulta fácil de entender cuál sea su causa. En efecto, cuando se intenta ofrecer una traducción inteligible, aparece claramente la complejidad de la frase griega. La versión española citada, por ejemplo, para lograr un sentido aceptable, se ha visto obligada a introducir un verbo de movimiento no presente en el original, «extenderse», que los traductores creen exigido por la preposición griega διά, que puede expresar el lugar por donde, y han concedido al término εὐαγγελίον el valor de «predicación del Evangelio». Pero no es el único procedimiento utilizado para lograr una inteligencia clara de esta construcción paulina. Algunos estudiosos, dando también al sustantivo «Evangelio» el significado amplio de «predicación o trabajo en la difusión del Evangelio», prefieren para la preposición διά el valor de lugar en donde se realiza la alabanza de este hermano, y naturalmente remedian la inexistencia de verbo introduciendo el que juzgan adecuado al conjunto de la frase. Ahora bien, si aquí Pablo está describiendo a este compañero de Tito como un gran predicador del Evangelio, parece difícil identificarlo. Por lo demás, la construcción paulina no obliga a entender dicha actividad como algo pasado, como si ese hermano hubiera realizado dicha predicación durante la edificación y primera consolidación de aquellas comunidades

que le elogian. En realidad, Pablo parece referirse a algo que sucede en el momento presente, algo que está teniendo lugar en las iglesias en el momento en que escribe la carta.

A nuestro juicio, la extrañeza del griego se debe a que estos dos versículos contienen algunas malas traducciones del original arameo. Por lo que respecta al v.18, es necesario comenzar aclarando el significado que poseen en griego los vocablos ἔπαινος y εὐαγγέλιον. El primero propiamente significa «alabanza»; pero es usado también, metonímicamente, para designar la causa de la alabanza o el hecho que produce la alabanza[39]. Respecto al término εὐαγγέλιον tendremos en cuenta lo que está reconocido en todos los vocabularios del griego neotestamentario: junto al más habitual de Buena Nueva, también significa la predicación de la Iglesia primitiva. La mayor dificultad reside en la construcción ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Creemos que esta fórmula peculiar se ha originado por una traducción literal de una expresión semítica que pasamos a explicar. El significado más frecuente de la preposición *beth* es «en» y, por tanto, su más espontánea traducción al griego sería ἐν. Pero dicha preposición es calificada como *beth essentiae* cuando su función es indicar el predicado de una proposición nominal, o un predicativo del sujeto o del objeto directo de una proposición verbal. En el primer caso, al traducir se debe prescindir completamente de dicha preposición. En el v.18 tenemos una traducción rudamente literal de un *beth essentiae* arameo, que precedía al predicado de una proposición nominal. Y antes de ofrecer la traducción correcta creemos necesario señalar que la preposición διά posee el significado de causa instrumental, cuya existencia no dudan en reconocer los gramáticos[40]. Rectamente traducido, el original arameo decía así:

---

[39] Éste es, por ejemplo, el caso de Flp 4,8, donde Pablo exhorta a sus fieles a que se esfuercen por realizar todo lo que sea ἀρετή y ἔπαινος. Es evidente que la primera de estas dos palabras está empleada aquí en sentido propio, «virtud», y es también natural que Pablo exhorte a los filipenses a practicar toda virtud. El segundo sustantivo, en cambio, ἔπαινος, colocado aquí como sinónimo de ἀρετή, no puede traducirse por «alabanza», sino por «obra merecedora de alabanza». El Apóstol no puede exhortar a los cristianos de Filipos a buscar la alabanza, pero sí a que hagan obras de tal calidad que merezcan la alabanza de Dios y de los hombres.

[40] Cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica. Novi Testamenti exempli illustratur* (SPIB 92), Romae ⁵1966, § 113; W. Bauer-W.F. Arndt-F.W. Gingrich-W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London ²1979, 180.

> Os enviamos también con Tito al hermano cuya obra digna de alabanza es la proclamación del Evangelio por todas las iglesias[41].

Dos son las conclusiones que se deducen de este texto. En primer lugar, ese colaborador que Pablo envía con Tito a Corinto está posibilitando que todas las iglesias proclamen el Evangelio. Ahora bien, esto nadie podía hacerlo personalmente; sólo era posible realizarlo habiendo escrito un libro que contuviera el Evangelio anunciado por la Iglesia. Este libro, difundido por todas las iglesias, era utilizado en sus reuniones litúrgicas. El nombre de ese colaborador de Pablo y evangelista permite deducirlo el v.19, pues afirma que las iglesias de Filipos y Tesalónica lo han elegido para que acompañe a Pablo en su viaje a Jerusalén para llevar el dinero de la colecta. El relato del regreso a Jerusalén al final del tercer viaje misionero llevando el dinero de la colecta está narrado en primera persona del plural en el libro de los Hechos de los Apóstoles; es decir, el autor de los Hechos es un colaborador de Pablo que participó en este viaje. Teniendo en cuenta que el tercer evangelio y los Hechos están escritos por el mismo autor debemos concluir que el colaborador que presenta Pablo a los Corintios es Lucas, a quien siempre la Iglesia ha atribuido la autoría de estos dos libros del Nuevo Testamento.

La fecha en que fue escrito este «evangelio» viene dada por la cronología de la segunda carta a los Corintios, cronología que en realidad podemos establecer con notable precisión. Los estudiosos oscilan al fecharla entre los años 54 y 57. Si en esta fecha dice el Apóstol que todas las iglesias están utilizando este «evangelio», es preciso deducir que su composición debió hacerse en los primeros años de la década de los cincuenta; por tanto, a poco más de veinte de distancia de los acontecimientos que narra. Ahora bien, recuérdese que los estudios de este último siglo y medio han dejado fuera de duda las fuentes que utilizó Lucas para componer su evangelio, identificadas como la fuente Q, el evangelio de Marcos y otras fuentes propias. Estas fuentes debieron existir ya en griego en la década

[41] Para una explicación del original arameo del v.19 y su traducción véase nuestro trabajo J. Carrón Pérez-J.M. García Pérez, *¿Cuándo fueron escritos los evangelios?*, 81-84.

del 40 al 50. Pero sometiendo estas fuentes a un concienzudo estudio de filología bilingüe, queda fuera de toda duda el dato de que las tres fuentes que utilizó para el ministerio público, pasión y resurrección fueron compuestas en arameo. Todas ellas, por tanto, debieron nacer para cristianos de habla aramea, es decir, de Palestina o regiones cercanas en las que ciertos moradores no habían asimilado aún la lengua griega. Por tanto, es necesario concluir que los originales semíticos de las fuentes de Lucas se escribieron en la primera década después de la muerte de Jesús, del 30 al 40.

El evangelio de Juan ha tenido una composición muy diferente a la de los tres primeros evangelios, denominados sinópticos. Se diferencia de ellos en que narra sucesos diferentes y que las palabras de Jesús, normalmente recogidas en largos discursos, contienen afirmaciones más explícitas de su preexistencia y divinidad. Por este motivo muchos estudiosos han considerado el cuarto evangelio como el testimonio de una concepción dogmática muy desarrollada y, por tanto, redactado en una fecha bastante posterior a las que se asignan a los sinópticos. Durante el siglo XIX la escuela de Tubinga situó su composición en la segunda mitad del siglo II. Pero en el siglo pasado, entre los papiros descubiertos en Egipto, se identificó uno (P^{52}) que contiene unos versículos del capítulo 18 de Juan; los papirólogos están de acuerdo en fecharlo al inicio siglo II. Ahora bien, si existían ya copias del cuarto evangelio a comienzos del siglo II, su composición hay que situarla antes de esa fecha, al menos en torno al año 100.

El estilo narrativo de este evangelio es peculiar: construye frases simples, prescindiendo de períodos complejos. Su estructura es muy semejante a la semítica: frases unidas por la conjunción copulativa «y», ausencia de partículas de unión, tan típicas del griego, pronombres superfluos, paralelismo de la poesía semítica, etc. Estas peculiaridades llevaron a C.F. Burney a sugerir la posibilidad de que el griego de este evangelio fuera de traducción, y abogaba por un original arameo[42]. Esta hipótesis es muy verosímil, pues la oscuridad o incomprensión que

[42] C.F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922. En el mismo sentido, véase C.C. Torrey, *The Aramaic Origin of the Gospel of John*: HThR 16 (1923) 305-344; J. de Zwaan, *John Wrote in Aramaic*: JBL 57 (1938) 155-171.

encierran ciertas expresiones griegas de Juan desaparecen mediante el recurso al arameo[43]. Aunque la mayoría de los estudiosos suele resistirse a aceptar esta posibilidad, algunos reconocen con lealtad el influjo evidente de la lengua semítica en este evangelio. Así, K.H. Rengstorf sostiene que el autor del cuarto evangelio fue «un palestinense que, por sus orígenes, pensaba en arameo, leía la Biblia hebrea, y en la primera parte de su actividad enseñó sobre todo en arameo»[44]. Por su parte C.H. Dodd, uno de los más afamados exegetas del cuarto evangelio, considera que «son irresistibles los argumentos a favor de una lengua semítica subyacente»[45]. En efecto, muchas de las características de este evangelio obligan a pensar que su autor fue un palestinense. Manifiesta un perfecto conocimiento de la geografía y de la situación social, política y religiosa de la época de Jesús; refiere aspectos muy bien atestiguados en el judaísmo de ese tiempo, como la relación establecida entre Elías y el Mesías, el don profético en el sumo sacerdote, la privación del *ius gladii*, etc.; ofrece también los nombres locales de entonces, es decir, en hebreo-arameo (Betesda, Gólgota, Gábbata...); es el mejor informado acerca de las fiestas judías y la ciudad de Jerusalén y su templo. Todo indica que la tradición joánica tuvo su origen en Palestina y debió formarse en fecha muy temprana. Es muy probable que el cuarto evangelio se deba a un testigo ocular; como, por otra parte, él mismo afirma en varios relatos. Estas características obligan a situar la fecha de su composición alrededor del año 60.

[43] Véanse, por ejemplo, los estudios de relatos joánicos en que se ha identificado un original arameo en M. Herranz Marco-J.M. García Pérez, *¿Esperó Jesús un fin del mundo cercano?* (SSNT 12), Madrid 2003, 145-167; J.M. García Pérez-J. Carrón Pérez, *Los supuestos relatos ficción y leyendas en los evangelios* (SSNT 13), Madrid 2004, 161-176.181-197; C.A. Franco Martínez, *La pasión de Jesús según san Juan. Escenas con cuestiones disputadas* (SSNT 14), Madrid 2005.

[44] Citado por M. Hengel, *La questione giovannea* (SB 120), trad. di G. Iacopino, Brescia 1998, 265, nota 6.

[45] C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (BBC), trad. de J. Alonso Asenjo, Madrid 1978, 86.

2. *Una objeción: las incoherencias y contradicciones de los evangelios*

Desde el siglo XVIII muchos estudiosos han considerado los evangelios como la expresión de la fe de la comunidad cristiana primitiva, no un testimonio de lo que ocurrió realmente. A su parecer estos libros recogen la fe de los seguidores de Jesús, no los hechos y dichos de Jesús; para ellos, los evangelios son más teológicos que históricos. Por eso no nos permiten acceder a la conciencia que tenía Jesús de sí mismo, a lo que dijo e hizo. Por lo demás, la crítica moderna, al situar la redacción de los evangelios en las últimas décadas del siglo I, puede justificar fácilmente que los evangelios no sean narraciones de testigos oculares, sino reflexión de fe de la comunidad cristiana primitiva.

El problema que plantea esta interpretación es radical: los evangelios ¿son una pura invención o reflejo exacto de la pretensión del Jesús histórico? Si nos atenemos al testimonio de sus autores, estos libros nacen de una decidida voluntad de veracidad histórica (cf. Lc 1,1-4; Jn 1,14; 20,30; 21,24). Sin embargo encierran tantas inexactitudes, tantos relatos sorprendentes o legendarios, como prefieren denominarlos algunos estudiosos, que parece difícil atribuirles un valor histórico. De hecho, las incoherencias y contradicciones entre los evangelistas, las extrañezas de las mismas narraciones, han constituido desde hace más de doscientos años una fuerte objeción a la veracidad histórica de los evangelios, pues un testimonio contradictorio no puede ser fiable. De igual modo, resulta también difícil considerar informaciones verdaderas, correspondientes a hechos reales, los datos absurdos o sin sentido que a veces se leen en los evangelios.

Hace algunos años J. Carmignac, buen conocedor de las lenguas semíticas y el griego, llamaba la atención sobre una característica de la lengua griega de los evangelios: «La lengua de los evangelios me parecía cada vez más una lengua no griega expresada en términos griegos. Era la lengua a la cual estaba yo acostumbrado por mis trabajos sobre los libros de las Crónicas y los manuscritos del Mar Muerto. Pero esta lengua, en lugar de expresarse en términos hebreos, se expresaba en términos griegos. El alma invisible era semítica, el cuerpo visible era griego»[46]. De hecho, no es infrecuente tropezarse en el texto griego con

[46] J. Carmignac, *La naissance des Évangiles Synoptiques*, Paris 1984, 11.

oscuridades, anomalías o estridencias redaccionales o frases de un griego tan oscuro que se resiste a toda traducción e interpretación. A veces se tiene la impresión de que el evangelista ha escrito torpemente, como si no supiera expresarse correctamente en griego; algo inconcebible en un hombre de lengua madre griega. Pues bien, el recurso al substrato arameo logra hallar una explicación a la presencia de estas anomalías y aporta la luz necesaria para resolverlas. Téngase en cuenta que en la Palestina del siglo I la lengua principal era el arameo; es decir, en ella se expresó Jesús y fue formulada la predicación apostólica. Formulación que nada obliga a pensar que se transmitió sólo oralmente; son muchos los indicios que avalan la existencia de una redacción escrita desde los comienzos de la misión cristiana.

En el paso del arameo al griego, sin embargo, el traductor griego pudo ser demasiado servil e influir en la morfología y la sintaxis griegas, o pudo también realizar una traducción equivocada a causa de una inteligencia incorrecta del texto original, pues la escritura semítica y las copias hechas a mano favorecían la mala lectura y, consecuentemente, la comprensión inexacta del texto escrito. Téngase en cuenta que el hebreo y el arameo son lenguas de grafía casi exclusivamente consonántica; es decir, no se escribían las vocales, como sucede en nuestras lenguas occidentales. Por tanto, unas mismas consonantes podían indicar diferentes palabras. Además, la gran semejanza que existe entre algunas letras arameas y la separación no muy precisa de las palabras en la escritura manual propiciaban también los errores de lectura. Por lo demás, la polivalencia de significados, los fenómenos sintácticos y las características propias de toda lengua, que parecen decir absurdos cuando son trasladadas tal cual a otro idioma, eran otras tantas piedras de tropiezo. Estos hechos lingüísticos claramente identificables en el griego de los evangelios son huellas evidentes del paso de la tradición evangélica aramea a dicha lengua. En otras palabras, las estridencias y oscuridades del griego evangélico no se deben a la pluma del autor primitivo, sino que son resultado de la traducción literal o de la mala comprensión de un original arameo.

El único modo de confirmar que estamos ante un griego de traducción es la presencia de casos claros de traducción errónea. Se trata de un dato deductivo, no inductivo. No tiene sentido alguno apelar apriorísticamente a teorías generales sobre el original semítico de los evangelios.

El trabajo que es necesario realizar consiste en identificar pacientemente los fenómenos lingüísticos extraños al griego y probar que su única explicación es el influjo de la lengua aramea. En nuestro estudio nos hemos enfrentado a numerosas anomalías del texto evangélico y el recurso al original arameo ha sido decisivo para hallar una hipótesis de explicación; más adelante tendremos ocasión de ejemplificar con detalle esta afirmación. Ahora bien, si los relatos evangélicos fueron escritos originalmente en arameo, es necesario concluir que la redacción y publicación del material evangélico se realizó en Palestina. Esta conclusión es confirmada por el conocimiento preciso de la situación de Palestina, de su geografía, de las costumbres judías, de los modos de construir y cultivar palestinenses, etc.; a todo ello aluden los evangelistas sin verse en la necesidad de dar explicaciones detalladas. Estas características muestran que tanto los autores como los primeros destinatarios de los evangelios eran personas familiarizadas con lo que estos libros narran, personas que habitaban en el lugar donde ocurrieron los hechos y, por tanto, no precisaban explicación alguna. El hecho lingüístico del trasfondo arameo de los evangelios impone dos conclusiones. Primero: estos libros cristianos, como hemos visto, se publicaron en fechas mucho más tempranas que las propuestas por la crítica exegética. Segundo: si su redacción se realizó en Palestina, donde se hablaba el arameo, en los evangelios no hay ningún influjo de las religiones helenísticas, a pesar de la insistencia de algunos estudiosos, ya que no estaban presentes en la sociedad judía de la Palestina del siglo I.

Pongamos un ejemplo sencillo para mostrar este influjo de la lengua aramea en el griego de los evangelios. Los evangelistas ofrecen a veces en sus relatos alguna información sobre la geografía. Si fueron originarios de Palestina, como afirma la tradición cristiana al menos para tres de ellos (Marcos era originario de Jerusalén, Mateo y Juan de Galilea), es lógico esperar que sus informaciones geográficas sean acertadas, correctas, como buenos conocedores de aquel país. Sin embargo, en varias ocasiones las indicaciones que leemos sobre los lugares no sólo son genéricas sino incluso contrarias a la realidad. Es fácil de comprender que este fenómeno sea motivo suficiente para que estudiosos modernos aseguren que los evangelistas no conocían Palestina y que, por tanto, los autores de los evangelios son personas diferentes a los que la Iglesia propone. En otros términos, este desconocimiento vendría a apoyar la hipótesis de que

los evangelios fueron escritos por personas que no eran originarias de aquella tierra y que vivieron bastante después del período histórico en que sitúan sus relatos[47].

Un vestigio de esta ignorancia geográfica tenemos en el evangelio de Mateo (19,1). Al comienzo del relato del viaje de Jesús a Jerusalén, donde sufrirá la pasión, escribe: «Acabados estos discursos, se alejó Jesús de Galilea y fue al territorio de Judea, al otro lado del Jordán (πέραν τοῦ Ἰορδάνου)». Quien conozca un poco la geografía de Palestina inmediatamente se da cuenta de que esta información es equivocada: yendo de Galilea a Judea, ésta no se halla al otro lado del Jordán; es decir, Judea no está situada al este del río, sino al oeste. Este error es tan evidente que los traductores lo evitan introduciendo en el texto griego algo que no dice; así, por ejemplo, en la versión de Bover-O'Callaghan, leemos: «Vino a los confines de la Judea, allende el Jordán»[48]. Ciertamente desde el griego no hay explicación posible; pero si reconocemos que los evangelios fueron escritos originalmente en arameo, es fácil hallar una hipótesis explicativa. La preposición griega que significa «al otro lado de» puede ser traducción de una partícula aramea (*'eber*), cuyo significado es ambivalente: «al otro lado de» y «al lado de». Teniendo en cuenta esta posibilidad lingüística, el original arameo de Mt 19,1 decía: «Acabados estos discursos, se alejó Jesús de Galilea y fue al territorio de Judea, al lado del Jordán». Esta información es totalmente correcta: Jesús fue a la zona de Judea que lindaba con el río, pero en su orilla occidental, es decir, donde se hallaba Jericó. La información errónea del griego se originó por la elección de un significado incorrecto. Ciertamente el evangelista no era ignorante de la geografía palestinense, como resulta evidente en su original arameo[49].

---

[47] Por ejemplo, G. Theissen, *El Nuevo Testamento*, 143, afirma respecto al evangelio de Marcos: «Los datos sobre Palestina contienen demasiados errores, por lo que es difícil que la obra fuera escrita por un habitante de Jerusalén». Ni que decir tiene que todos esos «errores» no existían en el original arameo.

[48] De igual modo también la versión de E. Nácar-A. Colunga, *Nuevo Testamento* (BAC), Madrid ^{33}1967.

[49] Para un estudio pormenorizado de este fenómeno véase M. Herranz Marco, *El Jordán y el mar de Galilea en el marco geográfico de los Evangelios*: EstBib 29 (1970) 327-352.

3. La fiabilidad del testigo

Los evangelios transmiten el testimonio de aquellos que convivieron con Jesús de Nazaret. El testimonio no puede desvincularse del testigo, es decir, de una persona que ha sido impactada y conmovida por el suceso que testimonia. El relato del testigo, por tanto, no puede ser una narración fría y aséptica, sino la comunicación de la sorpresa o conmoción que un hecho bello o imponente ha generado. En nuestra época se identifica erróneamente la fiabilidad del testigo con indiferencia o neutralidad: cuanto más frío y aséptico sea el testigo, más fiable es su testimonio. Hace tiempo los estudios hermenéuticos han puesto de manifiesto cómo la interpretación objetiva no existe, pues siempre está implicado el sujeto y sus categorías de comprensión.

En cualquier caso, es decisivo saber si nos podemos fiar del testigo. ¿Es fiel a la realidad histórica que describe? ¿Habla de lo que ha visto y oído? ¿Su testimonio es correspondiente a lo que ha sucedido? Cuando las publicaciones sobre historia hablan sobre la fiabilidad del autor, hay que tener en cuenta que esta expresión puede referirse a dos cosas distintas, aunque relacionadas entre sí. Con ella se alude a la adecuación del relato a los hechos (fiabilidad del autor propiamente dicha); pero también a la intención del autor: si intentó transmitir una información cierta (veracidad del autor). Para discernir la fiabilidad del autor propiamente dicha sirve el estudio comparado de las fuentes. En nuestro caso, las fuentes no cristianas son de contenido escaso, pero confirman los evangelios. También la comparación entre los mismos evangelistas es útil para poder alcanzar certezas sobre lo transmitido. Respecto a la veracidad del autor es importante saber cuál fue su finalidad u objetivo al escribir. Por lo que respecta a los evangelios ya hemos señalado que Lucas y Juan afirman explícitamente que su intención era informar sobre los hechos acaecidos.

Muchos estudiosos, como hemos indicado, han cuestionado la fiabilidad de los evangelistas a causa de las contradicciones y diferencias que entrañan los relatos evangélicos, o incluso las divergencias notorias que existen entre ellos respecto a hechos y dichos de Jesús. Esta sospecha e incluso rechazo de la veracidad histórica de los evangelios son todavía más acusados cuando se admite la presencia de leyendas o relatos de ficción en ellos. Como veremos en próximos capítulos, el estudio del substrato semítico nos permite aportar luz sobre estas divergencias y

supuestos relatos de ficción. El recurso al trasfondo arameo de la tradición evangélica permitirá mostrar que tales dificultades serán útiles para encontrar más garantías a favor de la historicidad de los relatos. Hace algunos años J. Carmignac escribía: «Estoy convencido de que esta cuestión del origen semítico de los evangelios es capital para demostrar su valor histórico y para salir del bultmannismo, que en Francia ha pervertido a tantos espíritus»[50].

[50] La afirmación está contenida en una carta que me escribió en 1982.

Capítulo III
LOS EVANGELIOS CANÓNICOS

El término «evangelio» proviene del griego εὐαγγέλιον, nombre compuesto de ευ, «bien» y ἀνγέλλω, «anunciar». Su significado, por tanto, es «buena noticia». Este término designó en la literatura antigua griega la recompensa al portador de alguna buena noticia. En la traducción griega del Antiguo Testamento, usualmente llamada de los LXX, el verbo ἀνγέλλω traduce el hebreo *bashar*, «llevar noticias», de donde deriva el sustantivo *beshorah*, «buena noticia»; con mucha frecuencia, este sustantivo adquiere el significado de buena noticia de orden religioso o mesiánico. En los primeros años de la Iglesia naciente el término «evangelio» fue utilizado para designar la predicación o el mensaje cristiano, posteriormente pasó a designar los cuatro primeros libros del Nuevo Testamento: los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. No sabemos a ciencia cierta cuándo comenzó a utilizarse este vocablo para referirse a estos cuatro libros; pero la *Didaché*, una obra de finales del siglo I, ya designa de este modo a los escritos que contienen los hechos y dichos de Jesús. Así en 8,2 leemos: «Y no oréis como los hipócritas, sino como el Señor ordenó en su Evangelio»; y en 15,3: «Reprendeos mutuamente no con ira, sino con paz, como tenéis en el Evangelio»[51].

[51] Otros lugares donde aparece usado el término «evangelio» para designar los libros que contienen la Buena Noticia son *Didaché* 11,3; 15,4; Mc 1,1; 14,9; Justino, *Apo I*, 66. Algunos estudiosos identifican también dicho uso en Mc 1,1 y 14,9. Si así fuera, y es posible, habría que adelantar bastante la fecha en que la Iglesia comenzó a designar con este nombre los primeros libros del Nuevo Testamento, llamados también por Justino «Recuerdos de los Apóstoles».

1. ¿Qué clase de literatura son los evangelios?

Popularmente, estos libros suelen considerarse como una descripción detallada de la vida de Jesús, desde su infancia hasta su muerte y resurrección, una crónica de los hechos sucedidos. Esta imagen viene favorecida, en primer lugar, por la tradición cristiana que atribuye la autoría de dos de ellos a los apóstoles Mateo y Juan; es decir, dos de los evangelistas habrían formado parte del círculo de los íntimos de Jesús y, por tanto, habrían sido testigos directos de sus dichos y hechos. De igual modo parece corroborar dicha concepción el hecho de que sean estos libros los que nos han transmitido la casi totalidad de lo que sabemos sobre Jesús. Gracias a la gran cantidad de datos que contienen acerca de la vida de Jesús, sale casi espontáneo el considerarlos como otras tantas biografías de Jesús. Pero esta manera de ver los evangelios, aunque tenga gran parte de verdad, no es totalmente adecuada. Para darse cuenta de ello, basta examinar de cerca el contenido de estos libros.

En primer lugar, en los evangelios no encontramos muchas cosas esenciales de una biografía. Por ejemplo, no se dice nada sobre la infancia de Jesús en los evangelios de Marcos y Juan; ningún evangelio contiene relato alguno sobre su adolescencia y su juventud, si exceptuamos el relato lucano acerca del niño perdido y hallado en el templo; tampoco ofrece información sobre la familia de Jesús, incluso de su madre y de su padre se dicen como de paso los nombres y el trabajo. Los relatos de infancia de Mateo y Lucas no suplen estas carencias, pues nada dicen sobre el carácter del niño, su formación, sus relaciones personales, etc. Ni tan siquiera indican el año del nacimiento de Jesús; la fecha fue calculada por Dionisio el Exiguo en el siglo VI e identificó erróneamente el año 754 de la fundación de Roma con el primero de la era cristiana. Igualmente llamativa es la divergencia que existe respecto al día de la muerte de Jesús. Según los sinópticos, muere el día de la Pascua, es decir, el 15 del mes de Nisán; según Juan, su muerte tiene lugar el día de la preparación de la fiesta, es decir, el 14 de Nisán. En todos los evangelios sólo encontramos una única fecha precisa: el año 15 de Tiberio, es decir, el año 28/29; sirve para indicar el comienzo de la actividad de Juan Bautista (Lc 3,1s).

Los evangelios tampoco ofrecen información, o muy poca, sobre personajes que tienen un papel destacado en el relato: Herodes, Poncio Pilato, Caifás, Juan Bautista...; tampoco el grupo de los doce es descrito con detenimiento, sólo adquiere un cierto perfil humano Pedro; ni siquiera

se precisa el motivo por el que Judas llegó a entregar a su Maestro. De igual modo es escasa o nula la información sobre la situación social y religiosa de Palestina; no se ofrece una descripción precisa de los diferentes grupos religiosos de la época de Jesús. Por otra parte, su contenido parece estar formado por la unión de episodios diferentes, de los cuales sólo un pequeño número está localizado temporal y geográficamente. En la mayoría de los casos no se dice nada sobre el lugar en que sucede la escena, o se indica mediante fórmulas muy vagas: «en una ciudad», «en el camino», «junto al mar». El paso de una escena a otra muchas veces se hace mediante la simple conjunción «y».

Durante mucho tiempo se ha discutido la duración del ministerio público de Jesús. La falta de claridad sobre esta cuestión se debe a que, mientras Juan habla de varias subidas de Jesús a Jerusalén con ocasión de las fiestas judías, los sinópticos narran un solo viaje a Jerusalén. Es decir, mientras que en el evangelio de Juan estas diferentes visitas a Jerusalén obligan a suponer que el ministerio público de Jesús tuvo una duración superior a dos años, la narración sinóptica al hablar de una única subida de Jesús a Jerusalén parece asignar a dicho ministerio la duración de un año. Sin embargo, debemos considerar esta información fruto de su esquema narrativo, ya que también los sinópticos suponen que Jesús subió varias veces a Jerusalén[52]. Suele hablarse de tres años, pero en realidad no sabemos con exactitud cuánto duró el ministerio público de Jesús. En el relato son muchos los casos en que un mismo episodio aparece en momentos distintos de su ministerio público. Así, por ejemplo, la expulsión de los mercaderes del templo es situada al final del ministerio por los sinópticos, mientras que Juan la narra al principio; Lucas narra la predicación de Jesús en Nazaret al comienzo de la actividad pública de Jesús, mientras que Mateo y Marcos lo hacen bastante avanzado su ministerio; el discurso de las parábolas en Marcos precede al de las instrucciones dadas a los apóstoles enviados a la misión, por el contrario Mateo ofrece un orden inverso. Estas diferencias de orden serían incomprensibles si los evangelios fueran biografías, es decir, si tuvieran como única finalidad informar sobre el curso real de los acontecimientos de la vida de Jesús.

Por último, señalamos algunas variantes sorprendentes en la narración de un mismo hecho o en la transmisión de unas mismas palabras de Jesús. Por ejemplo, mientras Marcos y Lucas hablan de la curación de un ciego

[52] Cf. Lc 13,34; 10,38-42; Mc 14,3ss.

en Jericó y un endemoniado en Gerasa, Mateo habla de dos ciegos y dos endemoniados. Por lo que respecta a las variantes de los dichos recordemos dos muy conocidas: según Mateo las bienaventuranzas pronunciadas por Jesús fueron ocho, Lucas sólo refiere cuatro, a las que añade cuatro maldiciones; la oración del Padrenuestro nos ha llegado en dos versiones diferentes en los evangelios de Mateo y Lucas, esta última es bastante más breve.

Todos estos fenómenos ponen en evidencia que los evangelios no son crónicas o descripciones meticulosas de lo que Jesús dijo e hizo; es decir, no estamos ante unas biografías. Estamos ante una literatura especial, tanto por la excepcionalidad del personaje principal, Jesús de Nazaret, como por la intención que tuvieron los autores al escribir estos libros. En efecto, «el personaje principal de los evangelios posee una originalidad radical frente a los demás personajes del pasado: pertenece a la vez al pasado y al presente, es a la vez el Jesús de Nazaret que habla a la multitud a la orilla del lago y el Jesús resucitado y glorioso, Señor de la Iglesia, en la cual y para la cual se escribieron estos libros llamados evangelios. Es el Jesús de Nazaret con quien los apóstoles convivieron, pero también el Jesús glorioso en que creyeron y al que luego predicaron para que los hombres, por la fe en él, tuviesen vida eterna»[53]. En cuanto a la intención de los autores, está bien reflejada en las palabras finales del evangelio de Juan: «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,31). Es decir, estos libros no han sido escritos para satisfacer la curiosidad de los hombres, sino para suscitar y alimentar en ellos la fe en Jesucristo.

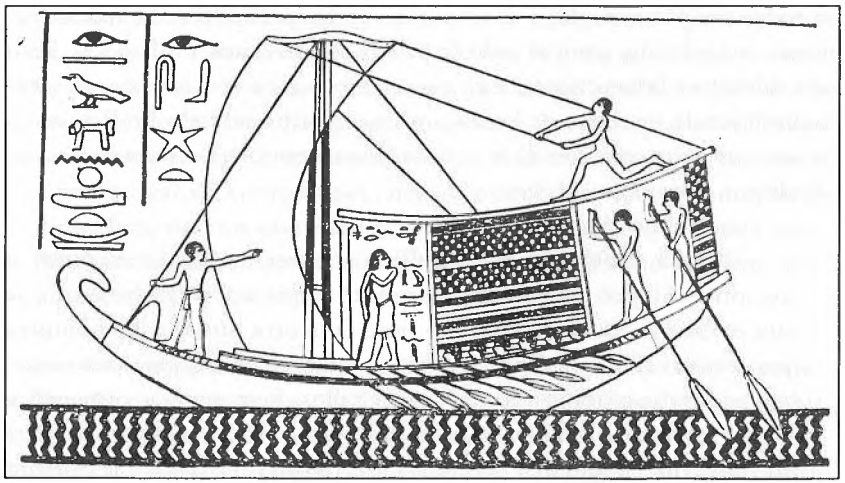
Estas características condicionan la forma de relato, pero no se oponen a la validez histórica del mismo. Téngase en cuenta que la forma del relato no es determinante para discernir la veracidad de lo narrado. En otras palabras, la identificación de las formas literarias no permite discernir la verdad histórica de un relato. Para ello será necesario echar mano de los criterios de historicidad. Quizá un ejemplo ayude a entender esta afirmación: «Si a mí, por ejemplo, me hubiesen robado un coche nuevo, deseado durante mucho tiempo y comprado con sacrificio, y más tarde lo hubiesen encontrado, podría enterarme de ello de dos maneras diferentes. Me podrían citar en la jefatura de policía para ponerme al corriente de un informe de unos guardias que señala la presencia, en una calle bien identificada, de

[53] M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, Madrid 1978, 86s.

un coche abandonado, sin neumáticos y sin matrícula, pero que corresponde exactamente a la descripción que facilité en la denuncia; o bien, podría recibir la llamada excitada de un amigo que afirma haber visto mi coche en una calle lateral, cuyo nombre no sabe, al haber pasado en autobús por allí, pero que está seguro de poder encontrar. Ciertamente no se detiene a describir el coche, pero sostiene estar completamente seguro de que se trataba precisamente de mi coche. E iríamos a ver»[54]. Son dos modos diferentes de comunicar el hallazgo del coche robado; la veracidad de la noticia no se deduce de la forma, sino de la comprobación. En los relatos evangélicos hay que distinguir forma literaria e historicidad; la primera no prejuzga la segunda.

2. El arte de la narrativa

Los relatos evangélicos, justamente por narrar historia, proporcionan información sobre hechos, permiten conocer los acontecimientos pasados que testimonian. Pero en modo alguno tenemos en ellos el acontecimiento. Estas narraciones son una representación del mismo. Dicha representación puede ser más o menos estilizada: un relato breve estiliza más el hecho narrado que un relato largo. Para explicarnos mejor pongamos un ejemplo gráfico.



Dibujo 1: Barco egipcio.

[54] L. Giussani, *Los orígenes de la pretensión cristiana. Curso básico de cristianismo. Volumen II*, trad. de M. Oriol Salgado, Madrid ²2001, 48s.

Este dibujo representa cosas reales del antiguo Egipto: el río Nilo y uno de los barcos que navegaban frecuentemente por su curso. Sin embargo, el agua del río está representada por una franja no muy ancha con trazos en zigzag (azules en el original). El Nilo real se parece poco a esta franja: ciertamente su cauce es mucho más ancho que la altura de los barcos, mientras que en el dibujo el barco es mucho mayor que el río. No estamos ante una fotografía, sino ante una representación artística. Pero nadie podrá decir que el Nilo de la pintura sólo existía en la mente del pintor. La pintura representa una realidad vista por el artista, pero el dibujo entraña necesariamente una estilización de lo real. A los egipcios que vieran el dibujo no les costaría trabajo reconstruir en su mente, con todo realismo, el río Nilo. Nosotros sólo logramos hacerlo imperfectamente; la pintura puede ayudarnos a representar en nuestra imaginación la realidad expresada artísticamente.

Este proceso de estilización también se observa en los evangelios. Estos libros están fundamentalmente compuestos de relatos breves que transmiten, en forma simplificada, algunos acontecimientos que tuvieron por protagonista a Jesús de Nazaret. Aquellos que fueron testigos de los hechos no tendrían ninguna dificultad para recomponer los hechos reales en todos sus pormenores; a nosotros, sin embargo, nos resulta verdaderamente complicado, ya que sólo tenemos estos relatos estilizados. Pero esta dificultad la experimenta el lector ante cualquier relato corto. Veámoslo leyendo un relato de los anacoretas egipcios del siglo IV-V d. de C. Se narra en él un episodio de la vida del abad Ammonas, discípulo y sucesor de san Antonio:

> «El abad Ammonas fue un día a atravesar el río (= el Nilo) y encontró el barco preparado; y se sentó junto a él. Pero he aquí que otra embarcación vino al lugar y pasó (a la otra orilla) a los hombres que estaban allí. Y le dijeron: 'Ven tú también, abad, pasa con nosotros'. Llevaba consigo un manojo de tallos, y se sentó y comenzó a hacer cuerda y deshacerla otra vez hasta que el barco se dispuso a partir, y así cruzó el río. Los hermanos le hicieron reverencia y le dijeron: '¿Por qué has hecho eso?'. El anciano les dijo: 'Para no ir siempre con prisa en el alma'. Y éste es un nuevo ejemplo de cómo debemos seguir el camino de Dios con calma».

Dado el comentario final, es evidente que el autor, desde el comienzo del relato, tiene la mente puesta en las palabras finales del anciano: el relato está en función de esa enseñanza. Ahora bien, mientras que la primera parte del relato, aunque esquemática, no es chocante, la segunda resulta bastante sorprendente. En efecto, sin explicar si el abad Ammonas ha llegado al lugar al que se dirigía o ha vuelto al lugar de donde partió, hace intervenir a otros monjes. ¿Dónde sucede este diálogo: en un monasterio que el anciano iba a visitar o en el suyo al regreso? Probablemente en el monasterio que iba a visitar, aunque el relato no dice que iba a visitar a otros monjes, sino simplemente que quería cruzar el río. Los otros monjes son introducidos en el relato preguntando al Abad Ammonas: «¿Por qué has hecho eso?». Esta pregunta supone que saben lo ocurrido, es decir, su paciente espera del barco público. ¿Cómo lo han sabido? El narrador no nos dice que el abad les había contado lo sucedido, ni que ellos lo habían visto. El relato, ciertamente, se reduce a lo esencial; o sea, hace una presentación estilizada de un acontecimiento.

Esta estilización es también característica de los relatos evangélicos. Sirva como muestra el relato de la vocación de Mateo.

> «Y partiendo de allí, vio Jesús a su paso un hombre llamado Mateo, sentado en su despacho de aduana, y le dice: Sígueme. Y levantándose, le seguía. Y aconteció que, estando él a la mesa en la casa, he aquí que muchos publicanos y pecadores, que habían acudido, estaban a la mesa con Jesús y sus discípulos. Y como lo vieron los fariseos, decían a sus discípulos: ¿Cómo es que vuestro Maestro come con publicanos y pecadores? Él, como lo oyó, dijo: No tienen los robustos necesidad de médico, sino los que están mal. Andad y aprended qué quiere decir *Misericordia quiero, que no sacrificio*. Que no vine a llamar justos, sino pecadores» (Mt 9,9-13).

La primera parte del relato, aunque narrada de un modo muy esencial, es clara. No así la segunda, con la aparición de los fariseos y su pregunta escandalizada: parece que el narrador los sitúa en la casa donde se celebra el banquete. ¿Estaban también ellos invitados o son unos intrusos curiosos? Ninguna de las dos posibilidades es aceptable. Si se escandalizan de que Jesús coma con los publicanos y pecadores es impensable que ellos participen de dicho banquete; y que hayan entrado allí a husmear

es totalmente extraño. Todas estas dificultades desaparecen si aceptamos hallarnos ante un relato estilizado. También aquí, al igual que el narrador del relato del abad Ammonas, la atención del evangelista está centrada en las palabras finales de Jesús. Al componer la narración, usó los elementos necesarios para que se entendiera el dicho de Jesús; el resto no tiene importancia. Este modo de narrar es común a toda obra narrativa, sobre todo a la narrativa popular y el relato corto. Los evangelistas no son escritores torpes, utilizan los recursos estilísticos propios de esta literatura.

Ciertamente no hemos descrito todos los fenómenos redaccionales que encontramos en los evangelios y que pueden causar extrañeza; pero al menos hemos señalado dos de los más importantes: el origen semítico de estos relatos y su estilo narrativo. Ser conscientes sobre todo de esta segunda característica nos evitará caer en un error, muy propio de los lectores de hoy: esperar un relato pormenorizado de los hechos que tuvieron lugar, como si debiera ser casi un reportaje filmado. Los evangelios son una composición narrativa y es necesario no olvidar jamás que todo relato es fruto de una estilización. No se pretenda, pues, utilizar los evangelios para recomponer los hechos reales en todos sus pormenores[55].

3. Formación del canon

El término griego «canon», según los diccionarios, significa «caña, vara larga», y en sentido figurado «vara de medir, regla», lo que permitirá ser usado con un sentido espiritual: «norma, ley, regla de conducta»[56]. En el cristianismo primitivo aparece utilizado mayoritariamente como «norma, regla» y también como «lista, registro». La primera acepción se utiliza en relación con las verdades de fe en expresiones como «canon de la verdad», «canon de fe»; es decir, sirve para designar aquellas verdades que son reconocidas por la autoridad de la Iglesia como expresión de la tradición recibida de los apóstoles, a diferencia de las creencias o afirmaciones heréticas. Ahora bien, cuando hablamos de formación del canon

[55] Para la redacción de este apartado hemos utilizado C.A. Franco, *Evangelistas y escritores. Parábola del Nilo y el barco*: CEv 2 (1974) 31-42.

[56] Con este significado es usado, por ejemplo, en 2Cor 10,13.15; Gál 6,16.

estamos usando el segundo significado: nos referimos al catálogo de libros que han sido reconocidos por la comunidad cristiana como auténticos testimonios de los acontecimientos históricos que le dieron origen y las verdades de fe que ella confiesa. Esta lista está compuesta de 27 libros, reunidos en el Nuevo Testamento en el orden siguiente: 4 evangelios, los Hechos de los Apóstoles, 13 cartas de Pablo, epístola a los Hebreos, 7 cartas apostólicas (llamadas católicas) y el Apocalipsis.

No se conoce con precisión cuándo y por qué se formó esta lista o catálogo de libros. Las informaciones que nos han llegado en estos mismos escritos y en las obras de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos ofrecen luz sobre algunos aspectos. Por una parte, las obras cuya autenticidad apostólica era reconocida fuera de toda duda se copiaban y difundían entre las comunidades para ser utilizadas como textos sagrados en sus asambleas litúrgicas. Por otra, la aparición de grupos heréticos a partir de finales del siglo I y sobre todo en el siglo II, que se presentaron con escrituras propias, obligó a la autoridad oficial de la Iglesia a pronunciarse oficialmente sobre los libros que juzgaba auténticos transmisores de la verdadera fe cristiana. Nosotros no vamos a estudiar aquí el proceso de formación del canon del Nuevo Testamento, que fue bastante largo y complejo, sino solamente el de los evangelios y las cartas paulinas.

Como hemos visto en el capítulo anterior, las cartas de Pablo aluden a la existencia de una Escritura santa cristiana que, al ser leída en las reuniones litúrgicas, permitía a las comunidades primitivas proclamar el Evangelio. A pesar de que no los nombra explícitamente, por el modo de expresarse de Pablo, podemos afirmar que en la década de los 50, período en que escribe sus cartas principales, existían ya libros que, con el tiempo, recibirían el calificativo de «evangelios». Junto a estos escritos se difundían también entre las comunidades paulinas las cartas escritas por el Apóstol. Esta difusión queda reflejada en algunas afirmaciones contenidas en dichas cartas. Así, en Col 4,16 ordena: «Cuando se haya leído entre vosotros esta carta, haced que se lea también en la Iglesia de Laodicea, y que también vosotros leáis la que os llegue de Laodicea». De igual modo, el comentario que hace el autor de la 2Pe respecto a las cartas paulinas confirma la existencia de un corpus paulino, al que se le da el rango de Escritura sagrada: «La paciencia de nuestro Señor juzgadla como salvación, como os lo escribió también Pablo, nuestro querido hermano, según la sabiduría que le fue otorgada. Lo escribe también en todas las

cartas cuando habla en ellas de esto. Aunque hay en ellas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente —como también las demás Escrituras— para su propia perdición». No nos interesa aquí identificar cuáles sean esas dificultades de comprensión; hemos citado el pasaje porque refleja con claridad la costumbre que existía de leer las cartas de Pablo en las reuniones cristianas como Escrituras santas. Si el apóstol Pedro es el autor de esta carta, hay que situar su redacción hacia el año 60; si es un escrito atribuido a él, la fecha de composición puede retrasarse hasta finales del siglo primero. En cualquier caso, es preciso reconocer la existencia de un conjunto de escritos cristianos que eran considerados sagrados y difundidos en las comunidades como tales ya en el siglo primero.

En favor de un origen antiguo de esta colección de las cartas de Pablo, argumenta A. Wikenhauser de la siguiente manera: «Para explicarnos el origen de la colección paulina es instructiva una ojeada a la historia del texto. Todos los manuscritos y formas textuales se remontan a una colección única, cuyo contenido coincide con nuestro *corpus paulinum*. Hubo ciertamente en la época más antigua colecciones de las cartas de Pablo que diferían fuertemente en el orden, pero no tenemos el más ligero rastro de que haya existido nunca una colección con más o menos cartas que las por nosotros conocidas. Nunca se cita por nadie una palabra de Pablo que no se halle en nuestra colección, a pesar de que el Apóstol escribió más cartas que las que nos han sido conservadas»[57].

Por lo demás, en los escritos de los Padres Apostólicos (finales del siglo I y comienzos del II), encontramos citas evangélicas introducidas con fórmulas o expresiones que se utilizan para referirse a algún pasaje o texto de los libros del Antiguo Testamento; por tanto, se consideran también Escritura sagrada. He aquí algunos ejemplos:

> «Además, hermanos míos, considerad este punto: cuando estáis viendo que, después de tantos signos y prodigios sucedidos en medio de Israel y que, sin embargo, han sido de este modo abandonados, andemos alerta, no sea que, como está escrito, nos encontremos *muchos llamados y pocos escogidos*» (*Ep. Bern* 4,14).

[57] A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (BH 36), trad. de D. Ruiz Bueno, Barcelona 1966, 44.

«Y otra Escritura dice: *No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores*» (*2Clem* 2,4).

«Respecto a vuestras oraciones, limosnas y todas las demás acciones, las haréis conforme lo tenéis mandado en el Evangelio de nuestro Señor» (*Did* 15,4)[58].

A partir del siglo II encontramos abundantes ejemplos en las obras apologéticas y primeros escritores eclesiásticos de cómo las comunidades cristianas identificaban los evangelios como Escritura sagrada, libros que testimoniaban canónicamente los dichos y hechos de Jesús. Creemos son un buen ejemplo estas palabras de Justino, que tienen la peculiaridad de citar como Escritura santa no sólo un dicho de Jesús, sino también un comentario realizado por el evangelista:

«De ahí que nuestro Cristo, estando aún sobre la tierra, al decirle algunos que antes del Cristo tenía que venir Elías, respondió: *Sí, Elías vendrá y lo restablecerá todo; pero yo os aseguro que Elías ya ha venido y no lo reconocieron, sino que hicieron con él lo que quisieron*. Y está escrito que *entonces cayeron sus discípulos en la cuenta de que les había hablado de Juan Bautista*»[59].

Como ya hemos indicado, otro factor que colaboró en la formación del canon fue la lucha contra las sectas heréticas, que consideraban otros evangelios verdaderos testimonios de la sabiduría o doctrina apostólica. La autoridad de la Iglesia se vio en la necesidad de señalar aquellos evangelios que reconocía legítimos y verdaderos testigos de la predicación apostólica. En este sentido podemos considerar paradigmático el caso de Marción. Éste era un hombre rico del Ponto, que llegó a Roma hacia el año 139. Para Marción, el Antiguo Testamento era obra del demiurgo y

[58] Citamos la traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos. Edición bilingüe completa* (BAC 65), Madrid ²1967.

[59] Justino, *Diálogo con Trifón* 49,5. Aquí y en otros lugares citamos la traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)* (BAC 116), Madrid 1954. Por otra parte, otros pasajes de esta obra que manifiestan un uso sagrado de los evangelios en la primera mitad del siglo II son: 10,2; 17,3-4; 18,1.

claramente judía; por tanto, no podía ser utilizado por los cristianos como Escritura santa. Solamente aceptaba como Escritura cristiana las cartas de Pablo, de las que excluía las pastorales, y el evangelio de Lucas. Cinco años después de su llegada a Roma, la autoridad eclesiástica afirmó públicamente que no estaba en comunión con dicho personaje y sus seguidores a causa de sus teorías y el modo que tenían de concebir las Escrituras. En aquella ocasión, la autoridad romana definió públicamente los libros que consideraba auténticos transmisores de la doctrina apostólica: los cuatro evangelios y todas las cartas de Pablo que han llegado a nosotros.

A partir de la segunda mitad del siglo II existen catálogos oficiales de los libros sagrados cristianos, muy similares, si no idénticos, a los 27 libros reunidos en el Nuevo Testamento; por ejemplo, el Fragmento Muratori, llamado así porque fue el estudioso italiano L.A. Muratori quien lo descubrió y publicó en 1740. Este texto ofrece una lista oficial de 22 libros canónicos: los cuatro evangelios (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), los Hechos de los Apóstoles, trece cartas de Pablo (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, Filemón, Tito, 1 y 2 Timoteo), tres cartas católicas (Judas, 1 y 2 Juan), el Apocalipsis de Juan y el Apocalipsis de Pedro, del que afirma: «algunos de los nuestros no quieren que éste sea públicamente leído en la Iglesia»; de hecho, esta obra no ha sido reconocida por la Iglesia como canónica. Por lo que respecta a la Iglesia de Occidente, la traducción latina realizada por san Jerónimo, llamada *Vulgata*, colaboró de modo decisivo en la aceptación del canon neotestamentario de los 27 libros, según lo conocemos hoy[60].

* * *

Excurso I: Sobre el texto de los evangelios

Los originales de los evangelios se han perdido. La razón principal es la poca duración del material que se usaba para escribir: el papiro, medula

[60] En un libro divulgativo reciente, lleno de afirmaciones sin fundamento y claramente tendenciosas, el autor sugiere como explicación de por qué la Iglesia reconoció sólo cuatro evangelios canónicos la hipótesis del milagro: en el concilio de Nicea (año 325) los cuatro evangelios fueron volando a colocarse sobre el altar; o quizá colocados todos los evangelios existentes sobre el altar, los apócrifos se cayeron al suelo quedando sólo los cuatro canónicos sobre él. Cf. J. Arias, *Jesús. Ese gran desconocido*, Madrid ⁶2001, 32s. Después de leer semejante sandez, sorprende que sea presentado como «una investigación rigurosa».

blanda y porosa de una planta de las marismas que lleva el mismo nombre. Al ser de sustancia vegetal, no solía durar más de doscientos años. No obstante, también su desaparición puede deberse a las guerras, incendios o persecuciones en las que se destruían los escritos de los perseguidos. La planta de papiro era cortada en franjas o estrías, que se entrecruzaban y pegaban para formar la hoja de escribir, de la que se raspaba y pulía una cara, dejándola apta para la escritura. Para confeccionar un volumen se pegaban estas hojas por los bordes, creando rollos de 6-10 m. de largo y 22-27 cm. de ancho; de ahí su forma característica. Desde el siglo II a. de C. la ciudad de Pérgamo populariza otro procedimiento: el pergamino, que se preparaba con piel de animales (ovejas, cabras, vacas, etc.) curada. Mucho más caro, pero más duradero. En una de sus cartas, Pablo hace referencia a unos libros de su propiedad escritos en pergaminos (2Tm 4,13).

Al principio se usó la forma de rollo, pero se acabó imponiendo el códice. Este sistema empezó ya con el papiro. Las ventajas eran evidentes: permitía escribir por las dos caras y su manejo era más fácil. Este precursor del libro parece que fue un invento cristiano. Las copias del Nuevo Testamento mejor conservadas se remontan al siglo IV. El pergamino se impuso definitivamente en el siglo IV d. de C. Jerónimo dice que la Biblioteca de Cesarea estaba formada por libros de pergamino en su mayor parte[61]. El papel es bastante posterior: en el siglo VIII es conocido en Siria y Egipto, algo después en Occidente; y se generaliza en el siglo X.

En los papiros tenemos dos tipos de escritura: cursiva y uncial (= mayúscula). En los códices domina la escritura uncial hasta el siglo IX; a partir de esa época se impone la cursiva. En la uncial no se separaban las palabras entre sí. Tampoco existían los espíritus y acentos griegos. La puntuación tampoco se usaba en el primer período; por tanto no se distinguían con claridad los párrafos. Las perícopas de más importancia se destacaban dejando un espacio en blanco.

El número existente de manuscritos del Nuevo Testamento es muy grande: 98 papiros (P^1, P^2, etc.), la mayoría proviene de Egipto; 301 códices en pergamino, escritos en mayúscula (unciales) durante los siglos III-X; 2.811 códices en minúscula que fueron escritos desde el

[61] Jerónimo, *Epist.* 34. Estas obras en pergamino fueron encargadas por dos obispos de Cesarea con el fin de salvar todo el fondo de la biblioteca reunido por Orígenes y Pánfilo (siglo III).

siglo IX en adelante; 2.279 leccionarios. No todos contienen la totalidad del Nuevo Testamento. Los libros más copiados fueron los evangelios. Entre los papiros más antiguos cabe destacar: P^{45} (finales del siglo II: evangelios y Hch); P^{46} (finales del siglo II: cartas de Pablo); P^{52} (hacia el año 125 o quizá anterior: Jn 18,31-33.37-38); P^{66} (hacia el año 150: Jn); P^{90} (siglo II: contiene partes de Jn 18,36-19,7). De los códices unciales merece la pena señalar: el Sinaítico (א) del siglo IV, fue descubierto por von Tischendorf en 1844 en el convento de Santa Catalina en el Sinaí y en la actualidad se halla en Londres; el Vaticano (B), de comienzos del siglo IV, se conserva en la Biblioteca Vaticana; el Codex de Beza (D), del siglo V, que está en Cambridge; también del siglo V el Codex Alejandrino (A), en Londres; y el Palimpsesto (C), en París. A toda esta documentación habría que añadir también las citas bíblicas que encontramos en las obras de los Padres Apostólicos (siglos I-II) y de los Padres de la Iglesia (siglos II-V). Por añadidura existen miles de manuscritos en lengua latina, siriaca y copta.

Esta cantidad de copias de los evangelios no tiene parangón con ninguna obra de la antigüedad. Pongamos algunos ejemplos que ponen de relieve la singularidad de estos libros cristianos. Hay un intervalo de más de mil años entre la fecha de composición de los originales de Eurípides, Sófocles, Esquilo, Aristófanes, Tucídides, Platón y Demóstenes y los manuscritos más antiguos de sus obras. Los escritos de Virgilio (del siglo I a. de C.) son los mejor conservados, pues eran considerados como oráculos proféticos[62]; tenemos 600 manuscritos de sus obras, pero de fecha muy tardía; los más antiguos son del s. IV-V. Por eso se consideró un gran descubrimiento el hallazgo de un papiro con una línea de la *Eneida* encontrado en Masada y fechado hacia el año 73[63]. Julio César (siglo I a. de C.) nos ha dejado varias obras, cuyos manuscritos más antiguos son del siglo X d. de C., unos once siglos después de ser escritas. De Homero (siglo VIII a. de C.), el manuscrito más antiguo que contiene sus obras es del siglo XII (más de diecinueve siglos después de su muerte). Los primeros seis libros de la obra *Anales* de Tácito (siglo I d. de C.) están recogidos en un manuscrito del año 1510, unos catorce siglos después de su muerte.

[62] Recuérdese que Virgilio está representado en la catedral de León como profeta.
[63] Téngase en cuenta que Virgilio nace en el 70 a. de C. y muere en el 19 d. de C.

Capítulo IV
LOS EVANGELIOS APÓCRIFOS

El término «apócrifo» proviene del verbo κρύπτω, «ocultar, cubrir para defender». En su sentido etimológico, pues, el término significa algo oculto. En la antigüedad se usaba para referirse a los libros de una secta que no leían las comunidades de la Iglesia. Después pasó a designar libros de origen dudoso, cuya autenticidad se impugnaba. Más adelante, el apelativo llegó a connotar sospecha de herejía. La literatura apócrifa recoge todos los tipos de libros que contiene el Nuevo Testamento: evangelios, hechos, epístolas y apocalipsis. Nosotros nos centraremos en los evangelios, es decir, en aquellos escritos que transmiten dichos y hechos de Jesús. Características generales de todos ellos son la fantasía y la poca preocupación por la verdad histórica; no es infrecuente encontrar en los evangelios apócrifos episodios extravagantes, triviales o de mal gusto. Algunos se compusieron con la finalidad de transmitir alguna doctrina secreta o conocimiento privado; otros querían informar sobre momentos de la vida de Jesús poco o nada conocidos acerca de los cuales se interrogaba la curiosidad popular. Con mucha frecuencia estos libros son atribuidos a un personaje célebre, principalmente a un apóstol; por eso se denominan también «pseudoepígrafos». La fecha de su composición es diferente; los más conocidos se redactaron entre finales del siglo II y el siglo IV; por tanto, todos son posteriores a los evangelios canónicos. La influencia herética, sobre todo gnóstica, se percibe con claridad en bastantes de ellos. Estudiaremos solamente los más significativos, aquellos que por un motivo u otro han llamado la atención de los estudiosos.

1. Clasificación de los evangelios apócrifos

a) Evangelios gnósticos

El gnosticismo se difunde durante los primeros siglos de nuestra era. Su origen hay que situarlo en el sincretismo religioso favorecido por las políticas imperialistas de Alejandro Magno y Roma. Participando de tradiciones misteriosas, que se hacen remontar a los dioses (Hermes, Asclepio, etc.), el hombre adquiere un conocimiento divino gracias al cual el alma aprende a liberarse del mundo material, en el que está prisionera, y encaminarse al mundo espiritual del que cayó. El gnosticismo es dualista, y considera la materia como algo despreciable. Este conocimiento es secreto y se ofrece sólo a los iniciados.

Evangelio de Tomás. A principios del siglo XX se publicaron tres fragmentos griegos encontrados en Oxyrhyncos (POxy 1, POxy 654 y POxy 655); los papirólogos los fecharon en el siglo III. En ellos se recogen algunos dichos de Jesús; varios de ellos son iguales o muy semejantes a los conservados en los sinópticos, otros son desconocidos. En 1945 tuvo lugar el hallazgo de la biblioteca de Nag Hammadi, compuesta de doce códices que agrupaban unos cincuenta documentos distintos. Entre ellos se hallaba el Evangelio de Tomás, publicado en 1959; gracias a este escrito copto se pudieron identificar los dichos desconocidos de Jesús que contenían los papiros de Oxyrhyncos. El Evangelio de Tomás se compone solamente de dichos de Jesús: 114. La mitad de esas palabras de Jesús están presentes en los evangelios canónicos; la otra mitad no, y muchas de ellas son enigmáticas. De los dichos sin paralelo en los evangelios canónicos los estudiosos han reconocido como provenientes de Jesús una mínima parte. El carácter gnóstico del escrito aparece con claridad en bastantes de los dichos; también se detecta su procedencia gnóstica en la falta de interés por el Jesús histórico.

A pesar de su dependencia de los evangelios canónicos y su composición más tardía, los estudios del *Jesus Seminar* han argumentado en favor de la independencia y antigüedad de este evangelio[64]. Suelen argumentar

[64] Forma el *Jesus Seminar* un grupo de estudiosos interesados por recuperar el Jesús histórico. Según su parecer, el Jesús histórico nada tiene que ver con el Jesús

que los dichos y parábolas del Evangelio de Tomás están carentes de elementos alegóricos e intereses teológicos, y además son más breves que los que tenemos en los evangelios canónicos. Sin embargo, un estudio atento de los dichos y parábolas que tienen paralelos en los evangelios sinópticos lleva a la conclusión contraria, pues en ellos se observa con frecuencia que eliminan ciertos datos o añaden otros para favorecer una interpretación gnóstica de los dichos canónicos. Por lo demás, la forma breve de los relatos no es indicio de antigüedad; a veces Mateo y Lucas ofrecen una versión más corta que la que tenemos en Marcos, y sin embargo éste es el más primitivo.

Con el fin de mostrar lo que acabamos de decir, vamos a citar algunos dichos de este evangelio. Los dividimos en tres bloques. El primero recogerá los dichos que tienen claramente paralelo en los evangelios sinópticos, el segundo los que tienen alguna semejanza y el tercero los claramente gnósticos. El número inicial corresponde a la numeración que los estudiosos han atribuido a los diferentes dichos.

34. «Jesús ha dicho: Si un ciego conduce a otro ciego, ambos caen en una fosa».

41. «Jesús ha dicho: A quien tiene algo, le será dado, y a quien no tiene, le será quitado incluso lo poco que tiene».

---

dogmático que la Iglesia oficial creó e impuso desde los primeros siglos, y que reflejan los evangelios. El Jesús real sería un simple campesino judío, o una especie de rabino, o un predicador ambulante, o un defensor de las clases marginadas de la sociedad. Estas opiniones, como se sabe, llevan circulando más de ciento cincuenta años, pero el *Jesus Seminar* las presenta con algún maquillaje para darles un aire de lozanía y juventud, perdido hace bastante tiempo. Los investigadores del *Jesus Seminar* pretenden hacer digerible al hombre actual lo que afirman los evangelios eliminando todo lo extraordinario que hay en ellos, es decir, su anuncio inaudito de que Dios se ha hecho hombre. En un libro programático afirman: «El Cristo del credo y el dogma, que era muy apropiado durante la Edad Media, ya no puede dictar el asentimiento de aquellos que han visto los cielos a través del telescopio de Galileo». Guiados por este criterio, conceden más valor a algunos evangelios apócrifos que a los canónicos, pues entienden que aquéllos están menos determinados por el dogma de la Iglesia. Quizá al considerar la fe de la Iglesia ingenua e inculta, estos estudiosos pretenden rescatar de la ignorancia a todos los cristianos. No obstante, su reconstrucción histórica es tan increíble que exige una fe mayor y más ciega de la que requiere el anuncio de la Iglesia.

55. «Jesús ha dicho: Quien no odie a su padre y su madre, no podrá ser mi discípulo; y (quien no) odie a sus hermanos y hermanas y (no) lleve conmigo su cruz, no será digno de mí».

94. «Jesús ha dicho: Quien busca, encuentra, (y a quien llama,) se le abre».

3. «Jesús ha dicho: Si aquellos que os guían os dicen: 'El reino de los cielos está en el cielo', entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen: 'Está en el mar', entonces los peces os precederán. Pero el reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros. Cuando os hayáis conocido vosotros mismos, seréis conocidos y sabréis que sois hijos del Padre viviente. Pero, si no os conocéis a vosotros mismos, entonces estáis en la pobreza y vosotros mismos sois la pobreza».

58. «Jesús ha dicho: Bienaventurado el hombre que ha sufrido. Ha encontrado la vida».

82. «Jesús dijo: El que está cerca de mí está cerca del fuego y el que está lejos de mí está lejos del reino».

8. «Después dijo (Jesús): El hombre es semejante a un pescador experto que arrojó su red en el mar; la sacó del mar llena de peces pequeños. En medio de ellos, el pescador experto descubrió un pez grande y bueno. Entonces arrojó todos los peces pequeños al mar y eligió el pez grande sin vacilación. ¡Quien tenga oídos para oír, que oiga!».

13. «Jesús dijo a sus discípulos: 'Comparadme (con alguien) y decidme a quién soy semejante'. Le dijo Simón Pedro: 'Tú eres semejante a un ángel justo'. Le dijo Mateo: 'Tú eres semejante a un filósofo sabio'. Le dijo Tomás: 'Maestro, mi boca no conseguirá de ningún modo decir a quién eres semejante'. Jesús replicó: 'No soy tu maestro. Ya que tú has bebido y te has saciado en la fuente viva que he medido'. Lo tomó, lo llevó aparte y le dijo tres palabras. Cuando Tomás volvió junto a sus compañeros, le preguntaron: '¿Qué te ha dicho Jesús?'. Les respondió Tomás: 'Si os digo una sola de las palabras que me ha dicho, cogeríais piedras y las arrojaríais contra mí, y un fuego saldría de las piedras y os abrasaría'».

52. «Le dijeron sus discípulos: 'Veinticuatro profetas han hablado a Israel y todos han hablado de ti'. Les contestó: 'Vosotros habéis olvidado al que está vivo en vuestra presencia y habéis hablado de aquellos que han muerto'».

107. «Jesús ha dicho: El reino es semejante a un pastor que tenía cien ovejas. Una de ellas, la más grande, se perdió. Entonces dejó las noventa y nueve y buscó aquélla hasta que la encontró. Después de haberse cansado, dijo a la oveja: 'Te amo más que a las noventa y nueve'».

114. «Les dijo Simón Pedro: 'María debe alejarse de nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida'. Respondió Jesús: 'He aquí que yo la guiaré para hacerla un hombre, porque también ella llegue a ser un espíritu viviente, semejante a vosotros hombres. De hecho, toda mujer que llegue a ser hombre entrará en el reino de los cielos'».

Evangelio de Judas. Su existencia era conocida gracias a algunas referencias de la literatura patrística[65], pero ha adquirido fama mundial a causa de su hallazgo y publicación recientes. De su naturaleza y contenido han informado ampliamente programas televisivos y revistas prestigiosas, como *National Geographic*. El Evangelio de Judas consiste fundamentalmente en un diálogo de Jesús con Judas, al que comunica una sabiduría oculta, de naturaleza gnóstica. Según las noticias que sobre él han llegado, se trata de una obra utilizada por los cainitas, secta gnóstica que consideraba algunos personajes negativos de la Biblia como transmisores de verdades ocultas. Al parecer, hay que situar su hallazgo en Mughagha (Egipto Medio) durante los años setenta del siglo pasado. La copia encontrada es un códice de finales del siglo III escrito en copto. No obstante, los estudiosos están de acuerdo en afirmar que su redacción original fue en griego a finales del siglo II. El estado de conservación del códice copto, por desgracia, es bastante malo; por tanto, su texto está lleno de lagunas. He aquí algunos pasajes de este escrito gnóstico:

> «'Que alguno de vosotros [de fuerza suficiente] entre los hombres manifieste al hombre perfecto y se mantenga de pie ante mi rostro'. Y todos ellos dijeron: 'Nosotros tenemos la fortaleza', y sus espíritus no osaron ponerse de pie ante él, con excepción de Judas Iscariote. Él fue capaz de ponerse de pie ante él, pero no podía mirarle a los ojos, sino que giró la cara. Le dijo Judas: 'Conozco

[65] Cf. Ireneo de Lyón, *Adv. Haer.* I, 31,1-2: Pseudo Tertuliano, *Adversus omnes Haereses*, 2; Epifanio de Salamina, *Panarion*, según la versión de F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis I*, Leiden 1987, 248-255.

quién eres y de qué lugar procedes. Provienes del Eón inmortal de Barbeló, y no soy digno respecto de quien te ha enviado de pronunciar su nombre'. Pero Jesús, sabiendo que reflexionaba sobre algo que era eminente, le dijo: 'Apártate de los demás y te diré los misterios del reino'...

»Judas, sin embargo, dijo a Jesús: 'Atiende, ¿qué harán los bautizados en tu nombre?'. Jesús dijo: 'Verdaderamente te digo, este bautismo [...] mi nombre [faltan unas ocho líneas] a mí. Verdaderamente te digo, Judas, los que ofrecen sacrificios a Saclas [...] dios [...] todo esto es malo. Pero tú superarás a ellos todos, porque sacrificarás al hombre que me reviste: Ya tu cuerno se ha levantado, su ira se ha inflamado y su astro brillantemente ha iluminado y su corazón ha [...]. Atiende, te lo he dicho todo, levanta los ojos y mira a la nube y a la luz en su interior y los astros que la rodean, y el astro que guía el camino, es tu astro'. Judas levantó los ojos, vio la nube luminosa y entró en ella»[66].

b) Evangelios dependientes de los canónicos

Algunos apócrifos siguen muy de cerca a los cuatro evangelios canónicos. Los estudiosos reconocen con facilidad su dependencia de ellos.

Papiro Egerton 2. Se trata de cuatro fragmentos en tres hojas de un códice del siglo II, publicados en 1935. Contiene varios dichos de Jesús en controversia con los escribas y la curación de un leproso. Depende de Juan y Marcos. El relato de la curación del leproso dice así:

«He aquí que un leproso se le acerca y dice: 'Maestro Jesús, al ir de camino con unos leprosos y comer con ellos en la posada, he contraído yo también la lepra. Si, pues, tú lo quieres, quedaré limpio'. Entonces el Señor le dijo: 'Quiero. Sé limpio'. Y al instante se apartó de él la lepra!» (Fragmento 1, recto).

[66] Hemos citado la traducción de F. García Bazán, *El evangelio de Judas* (Pliegos de Oriente), Madrid 2006, 40s.63-65.

Evangelio secreto de Marcos. Puede ser una falsificación del siglo XX debida a Morton Smith (1973), ya que el manuscrito que dijo haber descubierto y que fechó hacia el año 200 nadie lo ha visto, excepto él. Su contenido es claramente dependiente de Marcos y Juan. He aquí un pasaje de este evangelio publicado por Morton:

> «Y llegaron a Betania. Y había allí una mujer cuyo hermano había muerto. Se acercó, se postró ante Jesús y le dijo: 'Hijo de David, ten piedad de mí'. Pero los discípulos la rechazaron. Y Jesús, encolerizado, fue con ella al jardín donde se encontraba la tumba e inmediatamente se oyó un gran grito que procedía de la tumba. Jesús se acercó y corrió la piedra de la entrada de la tumba. Inmediatamente, entrando donde estaba el joven, extendió la mano y lo levantó, tomándolo de la mano. Pero el joven, levantando sus ojos hacia él, lo amó y comenzó a suplicarle que le permitiera estar con él. Salieron de la tumba y entraron en la casa del joven, que era rico. Después de seis días Jesús le dijo lo que debía hacer y por la noche el joven llegó a él, llevando un vestido de lino sobre su cuerpo desnudo. Y se quedó con él aquella noche, pues Jesús le enseñó el misterio del reino de Dios. Después se levantó y volvió al otro lado del Jordán».

Evangelio de Pedro. Fue descubierto en 1886-1887. El manuscrito, fechado en el siglo VIII, contiene 60 versículos que narran algunas escenas de la pasión de Jesús y de su resurrección. El estilo del relato es muy legendario; y en las escenas de la resurrección es predominante el género apocalíptico. Depende del evangelio de Mateo. Su composición suele situarse en Siria a mediados del siglo II. Hace algunos años se encontraron dos papiros con fragmentos de este evangelio (POxy 2949 en 1972, y POxy 4009 en 1993) que se consideran de los siglos II-III. Parece ser que esta obra se utilizó en círculos docetas. He aquí el relato que hace de la crucifixión, resurrección y hallazgo del sepulcro vacío:

> «Llevaron dos ladrones y crucificaron al Señor en medio de ellos. Mas él callaba como si no sintiera dolor alguno. Y cuando hubieron enderezado la cruz, escribieron encima: 'Éste es el rey de Israel'. Y depositadas las vestiduras ante él las dividieron en lotes y echaron a

suerte entre ellos. Mas uno de aquellos malhechores les increpó diciendo: 'Nosotros sufrimos así por las iniquidades que hemos hecho; pero éste, que ha venido a ser el Salvador de los hombres, ¿en qué os ha perjudicado?'. E indignados contra él, mandaron que no se le quebraran las piernas para que muriera entre tormentos. Era a la sazón de mediodía y la oscuridad se posesionó de toda la Judea. Ellos fueron presa de agitación, temiendo no se les pusiera el sol, pues (Jesús) estaba aún vivo; ya que está prescrito que 'el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado'. Uno de ellos dijo entonces: 'Dadle a beber hiel con vinagre'. Y haciendo la mezcla, le dieron el brebaje. Y cumplieron todo, colmando la medida de las iniquidades acumuladas sobre su cabeza. Y muchos caminaban sirviéndose de linternas, pues pensaban que era de noche, y venían a dar en tierra. Y el Señor elevó su voz, diciendo: '¡Fuerza mía, fuerza tú me has abandonado!'. Y diciendo esto fue sublimado (al cielo) [...].

»Durante la noche que precedía al domingo, mientras los soldados estaban de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. Y vieron los cielos abiertos, y dos varones que bajaban de allí con un gran resplandor y se acercaban al sepulcro. Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto, y los dos jóvenes entraron. Al verlo, pues, aquellos soldados despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se hallaban allí haciendo la guardia. Y estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz que venía de los cielos y decía: '¿Has predicado a los que duermen?'. Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: 'Sí'. Ellos, entonces, andaban tratando entre sí de marchar y comunicar esto a Pilato. Y mientras se encontraban aún cavilando sobre ello, aparecen de nuevo los cielos abiertos y un hombre que baja y entra en el sepulcro. Viendo esto los que estaban con el centurión, se apresuraron a ir a Pilato de noche, abandonando el sepulcro que custodiaban. Y, llenos de agitación, contaron cuanto habían visto, diciendo: 'Verdaderamente era Hijo de Dios'» (10-19.35-45).

c) Evangelios judeocristianos

De la mayoría de ellos conocemos solamente su existencia por las citas que nos han llegado en los escritos de los Santos Padres. Los estudiosos suelen agrupar bajo esta denominación los escritos apócrifos que fueron redactados originalmente en alguna lengua semítica y reflejan claramente el ambiente judeocristiano. Merece la pena destacar entre éstos:

Evangelio de los Ebionitas. Han llegado siete fragmentos de esta obra en los escritos de Epifanio. Este evangelio era una reelaboración herética y abreviada del evangelio canónico de Mateo. Su composición se suele situar en la segunda mitad del siglo II. Una de las citas que nos ha transmitido Epifanio dice así:

> «Hubo un hombre por nombre Jesús, como de unos treinta años, que fue el que nos escogió a nosotros. Y venido a Cafarnaúm, entró en la casa de Simón, por sobrenombre Pedro, y abriendo la boca, dijo: Al pasar por la orilla del lago Tiberiades escogí a Juan y Santiago, hijos del Zebedeo, y a Simón y Andrés, y a Tadeo y a Simón el celota, y a Judas el Iscariote. Y a ti, Mateo, te llamé cuando estabas sentado a la mesa de los impuestos, y me seguiste. Quiero, pues, que seáis doce apóstoles para testimonio de Israel».

Evangelio de los Hebreos. Testimonios de este evangelio tenemos en Clemente de Alejandría, Orígenes, y Jerónimo, entre otros. Su composición se sitúa en el siglo II y parece que se trata del evangelio de una comunidad de cristianos procedentes del judaísmo. De él han llegado solamente siete fragmentos, que dependen claramente del evangelio de Mateo. Concede una gran importancia a Santiago, el obispo de Jerusalén. Jerónimo, por ejemplo, refiere que en este evangelio el hombre de la mano seca (Mt 12,9-13) suplicaba a Jesús con estas palabras: «Era albañil y me ganaba el sustento con mis manos; te ruego, oh Jesús, que me devuelvas la salud para no verme obligado a mendigar vergonzosamente mi sustento». Y respecto a la aparición al apóstol Santiago dice lo siguiente:

> «Mas el Señor, después de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció [...]. Traed la mesa y el pan.

Tomó un poco de pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, diciéndole: Hermano mío, come tu pan, porque el Hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos».

d) Evangelios que responden a la curiosidad popular

La curiosidad popular no quedaba satisfecha con la información que ofrecen los evangelios canónicos; hay demasiadas lagunas y grandes períodos de la vida de Jesús que permanecen en las sombras. Algunos apócrifos pretenden dar a conocer estos aspectos o períodos ignorados. En gran medida, sus autores se han servido de su propia imaginación y, por tanto, no tienen valor histórico. Se ocupan fundamentalmente del período de la infancia y de la pasión de Jesús.

Protoevangelio de Santiago. Es el apócrifo ortodoxo más antiguo de los que se conservan íntegros. Su composición se sitúa en el siglo II. He aquí su contenido según los capítulos: la vida de María hasta el nacimiento de Jesús (c.1-16); el nacimiento de Jesús (c.17-21); la matanza de los inocentes y martirio de Zacarías (c.22-24); epílogo (c.25). Se trata de una narración novelada y milagrera de la vida de María con un fin apologético. Ha influido mucho en la imaginería cristiana: a él se deben los nombres de los padres de María, los desposorios con José, la cueva de Belén; etc. A pesar de que todo sucede en Judea, manifiesta un gran desconocimiento de las instituciones judías. Su valor histórico es muy escaso. He aquí algunos pasajes en que se puede observar el estilo popular de la narración:

«Según cuentan las memorias de las doce tribus de Israel, había un hombre muy rico por nombre Joaquín, quien hacía sus ofrendas en cantidad doble diciendo: 'El sobrante lo ofrezco por todo el pueblo, y lo debido en expiación de mis pecados será para el Señor a fin de volverle propicio'. Llegó la fiesta grande del Señor, en que los hijos de Israel suelen ofrecer sus dones, y Rubén se plantó frente a Joaquín diciéndole: 'No te es lícito presentar el primero tus ofrendas, por cuanto no has suscitado un vástago en Israel'. Joaquín se entristeció en gran manera y se marchó al archivo de Israel con intención de

consultar el censo genealógico y ver si por ventura había sido él el único que no había tenido posteridad en su pueblo. Y, examinando los códices, encontró que todos los justos habían suscitado descendientes. Se acordó, por ejemplo, de cómo el patriarca Abrahán le dio el Señor en sus postrimerías por hijo a Isaac. Joaquín quedó sumamente afligido y no compareció ante su mujer, sino que se retiró al desierto [...].

»Al llegar a los tres años, dijo Joaquín: 'Llamad a las doncellas hebreas que están sin mancilla y que tomen sendas candelas encendidas, no sea que la niña se vuelva atrás y su corazón sea cautivado por alguna cosa fuera del templo de Dios'. Y así lo hicieron mientras iban subiendo al templo de Dios. Y la recibió el sacerdote, quien, después de haberla besado, la bendijo y exclamó: 'El Señor ha engrandecido tu nombre por todas las generaciones, pues al fin de los tiempos manifestará en ti su redención a los hijos de Israel'. Entonces la hizo sentar sobre la tercera grada del altar. El Señor derramó gracia sobre la niña, quien danzó con sus piececitos, haciéndose querer de toda la casa de Israel. Bajaron sus padres, llenos de admiración, alabando al Señor Dios porque la niña no se había vuelto atrás. Y María permaneció en el templo como una palomita, recibiendo alimento de manos de un ángel. Pero, al llegar a los doce años, los sacerdotes se reunieron a deliberar... He aquí que un ángel del Señor se apareció, diciéndole: 'Zacarías, Zacarías, sal y reúne a todos los viudos del pueblo. Que venga cada cual con una vara, y de aquel sobre quien el Señor haga una señal portentosa, de ése será mujer'. Salieron los heraldos por toda la región de Judea, y, al sonar la trompeta del Señor, todos acudieron. José, dejando su hacha, se unió a ellos, y, una vez que se juntaron todos, tomaron cada uno su vara y se pusieron en camino en busca del sumo sacerdote. Éste tomó todas las varas, penetró en el templo y se puso a orar. Terminado que hubo su plegaria, tomó de nuevo las varas, salió y se las entregó, pero no apareció señal ninguna en ellas. Mas, al coger José la última, he aquí que salió una paloma de ella y se puso a volar sobre su cabeza. Entonces el sacerdote le dijo: 'A ti te ha cabido en suerte recibir bajo custodia a la Virgen del Señor'» (1,1-4.7,2-9,1).

Evangelio árabe de la infancia. Durante mucho tiempo la única versión que había llegado era árabe; de ahí el nombre que ha recibido este apócrifo. Después se descubrió una redacción siriaca, de la que depende

aquélla. Es de tipo fantástico y milagrero. La datación propuesta es del siglo VI. Citamos a continuación dos relatos de milagro.

«Al anochecer llegaron a otra ciudad, donde se estaban celebrando unas bodas. Pero la novia, por virtud del maldito Satanás y por arte de encantadores, había perdido el uso de la palabra y no podía hablar. Y cuando la pobre desdichada vio a María que entraba en la ciudad llevando a su hijo, nuestro Señor Jesucristo, dirigió hacia ella su mirada. Después extendió sus manos hacia Cristo, le tomó en sus brazos, le apretó contra su corazón y le besó. Y meciendo su cuerpecito del uno al otro lado, se inclinó sobre él. Al momento se desató el nudo de su lengua y se abrieron sus oídos. Entonces glorificó y dio gracias a Dios por haberle sido devuelta la salud. Y los habitantes de aquella ciudad se llenaron de regocijo y pensaron que era Dios con sus ángeles el que había bajado hasta ellos» (15,1-2).

«Una vez estaba Jesús jugando con otros niños a la orilla de un arroyo. Todos se entretenían formando pequeñas balsas. El Señor había hecho doce pajaritos de barro y los había puesto de tres en tres a ambos lados de la balsa. Y era a la sazón día de sábado. Se acercó por allí el hijo de Hanán y, viéndolos en este entretenimiento, se enfadó muchísimo. E indignado dijo: '¿No os da vergüenza poneros a hacer figuras de barro en día de sábado?'. Y en un momento estropeó las balsas. Dio entonces Jesús unas palmadas a sus pájaros y éstos se echaron a volar piando. Al verlos el hijo de Hanán, se acercó también a la balsa de Jesús y la pisoteó, dejando escapar el agua estancada. Díjole entonces Jesús: 'Así como se ha disipado esta agua, se disipará también tu vida'. Y en el instante quedó seco aquel muchacho» (46,1-3)[67].

* * *

Muchas publicaciones recientes, tanto de investigación como de divulgación, destacan los evangelios apócrifos como fuentes importantísimas

[67] Existen otros apócrifos de los que nosotros no hemos hecho mención. El lector podrá encontrar una información más completa en la obra E. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe* (BAC 148), Madrid 1979.

para conocer el Jesús histórico; incluso se pretende identificar en ellos aspectos o noticias que supuestamente habrían sido censurados por la Iglesia oficial. Más allá de posiciones polémicas es necesario conceder un valor relativo a estas fuentes respecto a los evangelios canónicos, no sólo porque en ellas las informaciones de carácter histórico son muy escasas, sino también porque son posteriores y dependientes de aquéllos. Por eso, como afirma con razón J.P. Meier, las verdaderas fuentes históricas para acercarnos a Jesús son los evangelios canónicos: «No resulta extraño que los especialistas hayan querido ver tradiciones tempranas ciertas en algunos de esos documentos. En realidad es muy comprensible. Una vez que tales documentos han sido declarados dependientes directa o indirectamente del NT a causa de su fiable información sobre Jesús, nos quedamos solos —algunos dirían abandonados— con los cuatro Evangelios, más algunos exiguos elementos diseminados. Es natural que los investigadores —por no hablar de los divulgadores— quieran más y busquen otros caminos de acceso al Jesús histórico. Ese deseo, comprensible pero no siempre crítico, es, a mi juicio, lo que ha llevado recientemente a atribuir, en algunos ambientes, un alto valor a los evangelios apócrifos y a los códices de Hag Hammadi como fuentes para la investigación. Se trata de uno de esos casos en que el deseo es padre del pensamiento, pero un deseo que no pasa de simple ilusión. Por suerte o por desgracia, en nuestra búsqueda del Jesús histórico, no podemos ir mucho más allá de los Evangelios canónicos»[68].

2. Criterios para discernir los evangelios canónicos de los apócrifos

De todos los evangelios escritos en los primeros siglos de la Iglesia, solamente cuatro fueron reconocidos canónicos: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. No sabemos con certeza a qué fecha se remonta la identificación de estos cuatro, aunque ciertamente existían antes de Ireneo de Lyon (segunda mitad del siglo II), ya que da noticia de la existencia de este canon,

[68] J.P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona*, trad. de S. Fernández Martínez, Estella ⁵2004, 159s. Aconsejamos la lectura del capítulo dedicado al estudio de los evangelios apócrifos (p.133-182).

argumentándolo con explicaciones varias[69]. Estudiando las obras de los escritores cristianos de los primeros siglos sabemos que la Iglesia utilizó cuatro criterios para discernir los evangelios canónicos de los apócrifos:

a) La regla de fe.
b) Origen apostólico.
c) Fecha de composición.
d) Aceptación y utilización por el conjunto de las Iglesias.

a) Para explicar este criterio nos será útil recordar un hecho recogido por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*. En algunas iglesias de Asia Menor se leía el *Evangelio de Pedro* durante las asambleas. Un obispo, llamado Serapión, cayó en la cuenta de que contenía afirmaciones incorrectas y escribió a todas estas comunidades informándoles de que tal evangelio no era conforme a «la verdadera enseñanza del Salvador»[70]. Cuando hablamos de regla de fe nos referimos a esta verdadera enseñanza transmitida en la Iglesia. No se debe olvidar que, como ha puesto en evidencia la Escuela Escandinava, Jesús transmitió a sus apóstoles una tradición, un cuerpo de doctrina, que ellos aprendieron de memoria para ser colaboradores suyos en su ministerio de predicación a las gentes. La comunidad primitiva, guiada por la autoridad legítima, conservó y transmitió a su vez esta enseñanza de Jesús. Pues bien, la Iglesia reconoció solamente cuatro evangelios fieles a dicha «verdadera enseñanza del Salvador». Téngase en cuenta que antes de los evangelios existe la Tradición; en realidad los evangelios son una parte de la Tradición de la Iglesia puesta por escrito.

b) Aunque la mayoría de los evangelios apócrifos se atribuyeron a diferentes apóstoles, la Iglesia reconoció de origen apostólico solamente los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, aunque curiosamente dos de ellos no se atribuían a apóstoles. Tenemos uno de los testimonios más antiguos de la existencia de estos libros en la *Apología I* de Justino; allí se lee: «Y es así que los Apóstoles en los *Recuerdos*, por ellos escritos, que se llaman Evangelios, nos transmitieron que así les fue a ellos mandado...» (66,3). Nos dice Justino que estas memorias, leídas en las reuniones dominicales, fueron

[69] Cf. Ireneo de Lyón, *Adv. Haer.* 3,1,1; 3,11,8-9.
[70] Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* VI,12,3-6.

compuestas por los apóstoles. Ciertamente el plural indica la multiplicidad de libros que en su época eran reconocidos por la Iglesia. Aunque no nombra explícitamente a los autores, dado que Justino escribió durante la polémica con Marción, originada por su intento de imponer en la comunidad de Roma como canónico sólo el evangelio de Lucas, es fácil deducir que pensaba en los cuatro reconocidos por aquella comunidad cristiana.

c) Muy relacionado con el anterior criterio está el de la fecha de su composición. Los cuatro evangelios canónicos se escribieron durante la época apostólica, mientras que todos aquellos que la Iglesia ha considerado apócrifos son del siglo II o posteriores.

d) También resulta llamativo que los cuatro evangelios reconocidos como canónicos son los que utilizaron todas las comunidades cristianas, mientras que los apócrifos eran reconocidos solamente en alguna región o comunidad. El término «apócrifo» expresa la característica de que esta literatura no era accesible a todos, no se leía abiertamente; los libros apócrifos eran secretos. Por otro lado, los apócrifos no conservaron completo el modelo de los canónicos, se centraban en algún período de la vida de Jesús (infancia, pasión, resurrección) o transmitían sólo palabras; quizá esta diferencia influyó también en el rechazo o desconfianza de las comunidades.

3. Criterios de historicidad

Los estudiosos han formulado diferentes criterios de historicidad para juzgar el material que transmiten los evangelios, sean canónicos o apócrifos. Ciertamente son útiles para alcanzar una certeza sobre la veracidad de los hechos y dichos narrados en ellos. No obstante no está de más recordar que nos hallamos ante una materia y un tipo de estudio que no es como el físico-científico. Por tanto, la utilización de estos criterios no producirá un resultado evidente, sino más bien altamente probable. Nosotros reseñamos aquí sólo los más importantes[71].

[71] Seguimos para la formulación de los mismos la obra de R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et herméneutique* (Recherches 20. Theologie), Tournai-Montréal 1978, 215-237.

Criterio de atestación múltiple. Suele considerarse auténtico un dato evangélico cuando está sólidamente atestiguado en todas las fuentes evangélicas, o en la mayoría de ellas, y en otros escritos del Nuevo Testamento, especialmente en los Hechos de los Apóstoles (Hch), el evangelio de Juan (Jn) y las cartas de Pablo. Entendemos por fuentes evangélicas la llamada materia triple, común a los tres evangelistas sinópticos (Mc); la fuente común de Mateo y Lucas (Q); la materia propia de Lucas (L); y la materia propia de Mateo (M). Por ejemplo, las comidas de Jesús con publicanos y pecadores, al hallarse atestiguadas en la mayoría de las fuentes evangélicas, se admite como un hecho cierto; un modo de actuar de Jesús que era contrario a lo indicado en las prescripciones legales judías. En realidad, este criterio es común a toda la labor histórica: la certeza sobre la historicidad de una información se obtiene a través de la convergencia de fuentes independientes.

Criterio de discontinuidad. Se puede considerar auténtico un dato evangélico, sobre todo por lo que se refiere a palabras y actitudes de Jesús, cuando no se puede explicar por influjo del judaísmo contemporáneo de Jesús ni tampoco refleja la fe de la Iglesia primitiva. Evidentemente al aplicar este criterio hay que evitar caer en el error de aislar a Jesús de su contexto histórico. En otras palabras, dado que Jesús fue un judío, su mentalidad necesariamente tiene que estar conformada por la religión y la cultura del pueblo judío. De igual modo, tampoco puede crearse un abismo entre Jesús y la predicación cristiana primitiva, ya que ésta surge de él. Por tanto, el empleo de este criterio exige una prudencia extrema. La aplicación de este criterio nos da la certeza de que la predicación de Jesús versó principalmente sobre el Reino de Dios.

Emparentado con este criterio, algunos estudiosos proponen otro que denominan **criterio de dificultad.** La Iglesia primitiva difícilmente puede haber creado dichos o hechos de Jesús que la hayan puesto en una posición difícil en las discusiones con sus oponentes. Este criterio ayuda a identificar como auténtica la acusación de estar poseído por Beelzebul que le imputaban los fariseos.

Criterio de conformidad (o coherencia). Se tiene por auténtico todo dicho o gesto de Jesús que esté en estrecha conformidad con la época y el ambiente de Jesús (lengua, geografía, contexto social, y situación político-

religiosa), y sobre todo sea coherente con la enseñanza esencial de Jesús, esto es, con su predicación del Reino. Aplicando este criterio concluimos que las parábolas del Reino pueden considerarse auténticas.

Estrechamente emparentado con este criterio se halla el **trasfondo semítico**. Los relatos evangélicos que contengan huellas claras de un texto arameo pueden ser considerados claramente primitivos y de mayor fiabilidad. En realidad, este criterio no sirve tanto para probar la autenticidad histórica, cuanto la antigüedad de la fuente.

Criterio de explicación necesaria. Ante un conjunto considerable de hechos o datos que exigen una explicación coherente y suficiente, si los evangelistas ofrecen una explicación que aclara y une armónicamente todos los elementos, se puede concluir que estamos ante un dato auténtico. Aplicando este criterio podemos afirmar la autenticidad del testimonio sobre las apariciones de Jesús resucitado a los discípulos.

Capítulo V
REQUISITOS DE MÉTODO[72]

A lo largo de la historia los hombres han intentado imaginar y definir el enigma último, han buscado, teórica y prácticamente, unir el instante de su vida con el sentido último; es decir, han querido establecer una relación con el Misterio, con el significado de todo, han intentado entender el vínculo que existe entre su realidad y el sentido último; una necesidad que se hace urgente en situaciones adversas o de dolor. Este esfuerzo humano ha dado origen a las religiones. La religión es el conjunto expresivo del esfuerzo imaginativo del hombre en relación al Misterio, que se expresa en ideas conceptuales o dogmas (dimensión conceptual o dogmática), normas éticas o morales (dimensión moral o práctica) y en oraciones litúrgicas o ritos (dimensión estética). En la formulación religiosa influirá de modo decisivo la tradición, la situación histórico-ambiental y el temperamento de las personas.

Supongamos que el Misterio, el enigma último, entrara en la historia, se encarnase; es decir, que se convirtiera en un hecho normal perceptible en la trayectoria histórica. Una iniciativa semejante del Misterio debemos llamarla revelación: el Misterio se desvela, se hace conocible. Pues bien, el cristianismo afirma que el Misterio ha tomado la decisión de hacerse visible en la historia. Si se quiere averiguar lealmente qué es el cristianismo,

[72] Este capítulo sigue de cerca lo expuesto por L. Giussani, *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 37-72. Para no multiplicar innecesariamente las llamadas a pie de página, avisamos al lector de que todas las citas sin llamada a pie de página están tomadas de los c. III-V de dicha obra.

justo por tratarse de un problema histórico, la única manera es comprobar si es cierto que ha sucedido o no. En otros términos, el anuncio cristiano no plantea un problema teórico (filosófico o moral), sino un problema histórico. Plantear la cuestión en términos filosóficos o morales, es decir, saber si es razonable o justo lo que dice el cristianismo, sería censurar o escamotear la pretensión que ha introducido el anuncio cristiano en la historia. Peor sería cerrarse totalmente al cristianismo negando su misma posibilidad. Obrar así sería ir contra la suprema categoría de la razón, la categoría de la posibilidad. En *El final de la aventura*, de G. Greene, un sacerdote, discutiendo con un librepensador que se negaba a admitir la posibilidad de la existencia de Dios, le mostraba su profunda contradicción diciéndole que es más libre pensamiento admitir todas las posibilidades que descartar alguna. Ante un hecho se puede maldecir, enfadarse, desear que no existiese, pero *factum infectum fieri nequit*: no se puede hacer que un hecho no haya existido. Pues bien, dado que el cristianismo es un hecho acontecido en la historia, afrontaremos su estudio mediante el método histórico. Pero antes de adentrarnos por ese camino, saquemos algunas conclusiones inmediatas del anuncio que hace el cristianismo.

No un camino, sino el camino. «Si ha sucedido lo que dice el cristianismo, este camino sería el único, no porque los demás fueran absolutamente falsos, sino porque éste habría sido trazado por el mismo Misterio. Recorriendo este camino trazado por Dios, el hombre se podrá dar cuenta de que, en comparación con los demás, éste se muestra más humano como síntesis, más completo en la valoración de los factores en juego. Siguiendo este camino excepcional, yo, a priori, tendría que entender también mejor los demás caminos a medida que los fuera conociendo; adquiriría así la capacidad de captar todo lo que de bueno tienen también las otras vías, y sería una experiencia valorizadora, amplia, abierta, repleta de magnanimidad».

Cambio de método. «En la hipótesis de que el Misterio haya penetrado en la existencia del hombre, la relación hombre-destino ya no se basará en el esfuerzo humano, entendido como construcción e imaginación, como estudio dirigido a una cosa lejana, enigmática; será en cambio dar con alguien presente [...]. Es decir, ya no es central el esfuerzo de una inteligencia y una voluntad constructiva, de una imaginación laboriosa, de una complicada moral, sino la sencillez de un reconocimiento». El primer

método favorece al inteligente, al culto; con el segundo resulta favorecido el hombre común, la gente sencilla. «El dar con una persona presente es una evidencia fácil para el niño y para el adulto. En la dinámica reveladora de esta hipótesis el principal acento no cae sobre la genialidad y la capacidad de iniciativa, sino sobre la sencillez y el amor».

1. Un problema que debe ser resuelto

En su *Diario* S. Kierkegaard afirma: «La forma más baja del escándalo, humanamente hablando, es dejar sin solución todo el problema en torno a Cristo. La verdad es que se ha olvidado por completo el imperativo cristiano: tú debes. Que el cristianismo te haya sido anunciado significa que tú *debes* tomar postura ante Cristo. Él, o el hecho de que Él exista, o el hecho de que haya existido, es la decisión clave de toda la existencia». Hay ciertos sucesos históricos que por su radicalidad obligan a tomar postura. Uno de éstos es el anuncio cristiano. La persona humana siempre toma iniciativas movida por la necesidad de encontrar una respuesta a su exigencia de significado y a su deseo de plenitud. Este significado y plenitud no los puede crear, sino simplemente reconocerlos cuando los encuentra. Si oyera la noticia de que alguien sabe cuál es el significado, es más, que se dice el sentido y el cumplimiento de todo, por tanto, también de la existencia humana, será absolutamente necesario saber si la noticia es verdadera o falsa. Se trata de una urgencia semejante a la que percibe un enfermo de cáncer que desea recuperar la salud y oye una noticia acerca de un tratamiento eficaz para curar su cáncer: su deseo de salud le llevaría a tomar la iniciativa de comprobar la verdad de lo que ha oído. No tomar en consideración ese anuncio significaría que ha resuelto el problema negativamente, que realmente no quiere ser curado de esa enfermedad mortal.

Con frecuencia los hombres no quieren saber nada del anuncio cristiano, y por ello intentan confinarlo a lo privado, lo consideran propio del mundo subjetivo. «Pues lo que molesta es precisamente percibir las enormes proporciones de los términos del problema: constatar o no constatar que Cristo haya o no existido, o mejor, que Él exista o que haya existido es la mayor decisión de la existencia. Ninguna otra opción que la sociedad pueda proponer o el hombre imaginar como importante tiene este

valor. Y esto suena a imposición; afirmar el contenido cristiano parece despotismo. Pero ¿es despotismo dar a conocer algo que ha acaecido, por muy grande que pueda ser?». Una insidiosa deslealtad cultural ha hecho posible, en parte por la ambigüedad y la fragilidad de los cristianos, la difusión de una vaga idea del cristianismo como doctrina o creación mítica, incluso como una fábula[73]. Pero el cristianismo es ante todo un hecho, un acontecimiento, un hombre que ha entrado en la realidad sensible de los hombres pretendiendo ser Dios, o lo que es lo mismo, un hombre que ha dicho: «Yo soy el significado de todo lo creado; yo soy la salvación de tu vida».

Se suele decir: «Los cristianos tienen a Cristo, como los budistas tienen a Buda o los musulmanes tienen a Mahoma». Es evidente que frases de este tipo son fruto de la ignorancia. Pues «el anuncio cristiano es que un hombre que comía, caminaba, que llevaba normalmente su existencia humana, ha dicho: 'Yo soy vuestro destino', 'Yo soy Aquel de quien todo el Cosmos está hecho'. Objetivamente es el único caso de la historia en que un hombre se ha, no ya 'divinizado' genéricamente, sino identificado sustancialmente con Dios. Desde el punto de vista de la historia del sentimiento religioso de la humanidad debe observarse que, cuanto mayor ha sido la genialidad religiosa de un hombre, más ha percibido y experimentado su distancia de Dios, la supremacía de Dios, la desproporción entre Dios y el ser humano. La experiencia religiosa es precisamente la vivencia

[73] Así, por ejemplo, T. Freke-P. Gandy, *The Jesus Mysteries. Was the Original Jesus a Pagan God?*, London 1999, se esfuerzan por mostrar que el cristianismo es una pura creación partiendo de los mitos paganos. De la existencia de Jesús, afirman estos autores, no tenemos pruebas fiables; la historia de Jesús es una pura invención de judíos helenizados. Solamente por una deslealtad con las fuentes que nos han llegado se puede poner en duda la existencia de Jesús; fuentes que no son fruto de una creación humana, el resultado de una invención. En este sentido, J. Ratzinger, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, trad. de R.P. Blanco, Barcelona 2002, 190, afirma: «Si utilizamos exclusivamente los criterios históricos reconocidos, las pruebas sobre Jesús son tan tempranas, tan amplias y tan buenas, que no podemos dudar en absoluto de su carácter histórico. Todo lo que se nos transmite es además completamente distinto a lo que se podría construir o imaginar. Rompe todos los esquemas de la plausibilidad. Además, podemos percibir tanto las huellas del acontecimiento como aquello en lo que se ha convertido ese suceso a continuación. Ambas cosas no son explicables por composiciones de ideas, sino sólo por la pujanza elemental de algo que ocurrió de verdad. Por ello, en mi opinión, las dudas sobre la existencia de Jesús no son serias».

de la conciencia de la pequeñez del hombre, de la inconmensurabilidad del Misterio [...]. Cuanto más genio religioso tiene un hombre, menos tentación siente de identificarse con lo divino. El hombre puede, efectivamente, actuar 'fingiéndose' dios, pero teóricamente es imposible concebir tal identificación. Estructuralmente el hombre no puede identificar su evidente parcialidad con el todo, excepto en el caso de una clamorosa y manifiesta patología. El dinamismo normal de la inteligencia está incapacitado para esta tentación, porque una tentación, para subsistir, debe tener como punto de partida cierta verosimilitud, una apariencia de posibilidad. Y que el hombre realmente se conciba Dios carece de verosimilitud, de toda apariencia de posibilidad».

2. El hecho como criterio

Después de la primera vida de Jesús escrita por Strauss han proliferado los estudios sobre el Jesús histórico; una buena prueba de ello es el célebre libro de A. Schweitzer *Investigaciones sobre la vida de Jesús*. Al leer las publicaciones centradas en la investigación histórica sobre Jesús es fácil observar que los exegetas suelen admitir solamente algunas informaciones ofrecidas en los evangelios, normalmente las que armonizan con su esquema interpretativo, mientras que rechazan aquellas que son contrarias o resultan incoherentes con su concepción previa, considerándolas como material sin interés. La conclusión a la que llegan estos estudiosos tiene mucho de invención y suele estar lejos de la realidad que transmiten los evangelios. Un comportamiento semejante es desleal con el hecho tal como viene referido en las fuentes; que, por otra parte, son las únicas que permiten una reconstrucción histórica. Por eso el primer criterio para realizar un estudio serio de los orígenes del cristianismo es aceptar los datos que tenemos en los evangelios. Lo afirma con toda claridad H.U. von Balthasar:

> «El primer supuesto de toda comprensión es aceptar lo dado tal como realmente se da. Si de antemano se practican cortes o reducciones en el evangelio, ya no se respeta el fenómeno en su integridad y se hace incomprensible [...]. No se conserva el más mínimo contexto plausible donde pueda valorarse cada miembro dentro de la totalidad

de la imagen [...] y cuando se suprimen partes esenciales, la imagen es tan pobre (el Jesús histórico de Renan, o de Harnack, y también de Bultmann) que desde lejos aparece ya como una invención profesional y, en cualquier caso, no puede explicar cómo un núcleo tan endeble ha podido convertirse en una forma tan robusta, vigorosa y acabada como es el Cristo de los Evangelios. Aun cuando en esta forma definitiva se constatasen discordancias aparentemente explicables con el método filológico, mediante la distinción entre fuentes y estratos, por las características de los documentos, etc., quedaría todavía por explicarse, o mejor por ver y reconocer, la forma global, llena de tensiones y altamente plausible que resulta de todos estos aspectos»[74].

Los evangelios atestiguan la pretensión de Jesús narrando lo que hizo y dijo; son «el testimonio referente a una persona viviente que pretendió ser el destino del mundo y el Misterio que ha entrado a formar parte de la historia»[75]. ¿Cómo saber si esta pretensión expresa la conciencia de Jesús y no es el resultado de la imaginación exaltada de sus seguidores? Ante todo habrá que estudiar los relatos que nos han transmitido aquellos que se encontraron con él y fueron cautivados por él; un estudio que tenga en cuenta todos los aspectos implicados en los relatos evangélicos, sin censurar ningún aspecto o información. El criterio lo impone el objeto, no nuestra voluntad; y el objeto en este caso es el testimonio que nos han dejado los hombres que se encontraron con Jesús.

Pero el hecho cristiano no es un acontecimiento del siglo I, algo que sucedió en el pasado, un suceso confinado en aquel tiempo lejano. Por una parte, la comunidad que instituyó Jesús permanece en la historia, está presente hoy; por otra, esta comunidad tiene la pretensión de ser la realidad humana que prolonga la presencia de Jesús en la historia, posibilitando en la actualidad el encuentro con Aquel que entró en el mundo identificándose con el Misterio. El cristianismo consiste esencialmente en la relación con Jesús vivo, presente aquí y ahora. Y son los creyentes cristianos, como realidad sociológica identificable, quienes hacen posible el encuentro real con Jesús. Así lo afirma J. Ratzinger: «Vemos que el sujeto

[74] H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*, trad. E. Saura, Madrid 1985, 418-436.

[75] Cf. L. Giussani, *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 55.

viviente que ha surgido de la anunciación, la Iglesia, ha percibido su identidad y está presente en esa identidad desde los comienzos. La Iglesia es prácticamente contemporánea de Jesús, contemporaneidad que se mantiene a través del tiempo. En consecuencia, no nos separa de Él el enorme foso de dos mil años. El sujeto vivo que da testimonio de Él y que, como quien dice, habla con la misma voz con la que Él habló al principio, nunca ha muerto»[76]. Por eso, para saber si es verdad lo que dicen los evangelios no basta un estudio histórico-crítico de las fuentes, también es necesaria una relación con Jesús. Y esto sólo es posible en una familiaridad con la realidad humana que lo hace presente. «Yo seré más capaz de tener certeza en relación a ti cuanto más atento esté a tu vida, es decir, cuanto más comparta tu vida [...]. Por ejemplo, en el evangelio, ¿quién pudo entender que había que tener confianza en aquel hombre? No la masa de la gente que iba buscando la curación, sino quien lo siguió y compartió su vida»[77]. Dicho con otras palabras, si alguien quiere conocer una persona u objeto es absolutamente necesario que establezca una sintonía, y la alcanza conviviendo con esa persona u objeto. Gracias a esta convivencia, al tiempo dedicado, se adquiere la capacidad de percibir lo cualitativo del objeto estudiado, se le comprende sin censurar ningún aspecto. Afirma H.U. von Balthasar: «Para ver que cada aspecto concreto cobra pleno sentido a partir de una totalidad que lo trasciende se requiere el arte de la visión global [...]. El arqueólogo puede reconstruir una estatua a partir de un brazo; el paleontólogo, partiendo de un diente, es capaz de formarse una imagen cabal del animal al que perteneció»[78]. Ciertamente esta sintonía con el objeto se adquiere mediante una dedicación de trabajo continuado. Pero es importante caer en la cuenta de que la certeza sobre Jesús, al igual que en otros campos de estudio, es imposible sin esta sintonía. Por tanto, es falso que solamente la visión histórico-crítica sea capaz de conocer quién es Jesús. Observa de nuevo von Balthasar: «Una reflexión sobre los supuestos generalmente admitidos por la ciencia de las obras artísticas y espirituales habría debido convencer a los teólogos de la ingenuidad de tal hipótesis metodológica, por más que sólo exista una analogía entre ambos

[76] J. Ratzinger, *Dios y el mundo*, 218.

[77] Cf. L. Giussani, *El sentido religioso. Curso básico de cristianismo. Volumen I*, trad. de J.M. García, Madrid 1987, 34.

[78] H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. I*, 457s.

campos. Una obra de arte, por ejemplo, sólo se puede comprender objetivamente dentro de cierta subjetividad sintonizada con la obra [...]. Generalizando todavía más, los colores, los sonidos, los olores sólo se dan en los órganos de los sentidos que los acogen, y como este abigarrado mundo en su totalidad sólo surge en los seres vivientes y en los espíritus, se puede decir que sólo puede desplegar y representar su objetividad por la mediación de los sujetos»[79].

Junto a la necesidad de una implicación del sujeto con el objeto —concretamente en el caso que nos ocupa, una relación personal con Jesús—, para alcanzar un conocimiento seguro y verdadero también es necesario poseer una inteligencia que reconozca los indicios presentes en la realidad. «Cuanta más potencia se tiene como hombre, más capaz se es de llegar a certezas sobre el otro partiendo de pocos indicios [...] más capaz se es de fiarse, porque se intuyen los motivos adecuados para creer en el otro [...]. Si lo único razonable residiera en la evidencia inmediata o demostrada personalmente [...] el hombre no podría progresar en su camino, porque cada uno tendría que rehacer todos los procesos desde el principio»[80]. Es decir, la humanidad con todas sus exigencias tiene que estar despierta. Solamente quien viva conscientemente el drama humano estará en una disposición adecuada para reconocer los indicios que le permitan adquirir la certeza existencial sobre Jesús de Nazaret. «Para afrontar el tema de la hipótesis de una revelación y de la revelación cristiana —afirma L. Giussani— no hay nada más importante que la pregunta sobre la situación real del hombre. No sería posible apreciar plenamente qué significa Jesucristo si antes no apreciáramos bien la naturaleza del dinamismo que hace del hombre un hombre. Cristo se presenta, en efecto, como respuesta a lo que soy 'yo', y sólo tomar conciencia atenta y también tierna y apasionada de mí mismo puede abrirme de par en par y disponerme para

[79] H.U. von Balthasar, *Gloria*, 477s. Sólo mediante esa convivencia con el Misterio presente se pueden llegar a comprender totalmente los relatos evangélicos. Por lo demás, la verdadera lectura del Evangelio es dentro de la Iglesia, como afirma con claridad Benedicto XVI: «Sin la Iglesia, el sujeto vivo que abarca todas las épocas, la Biblia se fragmenta en escritos a menudo heterogéneos y así se transforma en un libro del pasado. En el presente sólo es elocuente donde está la 'Presencia', donde Cristo sigue siendo contemporáneo nuestro: en el cuerpo de su Iglesia»; de la *Homilía en la Santa Misa Crismal, 13 de abril de 2006.*

[80] Cf. L. Giussani, *El sentido religioso*, 34s.

reconocer, admirar, agradecer y vivir a Cristo. Sin esta conciencia incluso Jesucristo se convierte en un mero nombre»[81].

Por último, para poder convivir y estar atento a los indicios presentes en la realidad es necesario entrar en relación con el objeto de estudio sin una sospecha o una posición escéptica. Partir de la sospecha o el escepticismo es desleal, pues no es el resultado de un estudio serio, todavía no realizado, sino fruto del prejuicio. La posición honesta es confrontarse con el objeto intentando comprender y descubrir si hay motivos suficientes para fiarse o no, si existen razones convincentes o no para aceptar lo que los evangelios proponen, el anuncio que hacen.

3. La trayectoria de la convicción

¿Cómo llegaron los primeros que encontraron a Jesús a la convicción de que decía la verdad cuando se presentaba como Aquel que cumple la vida del hombre, como el camino, la verdad y la vida? Los evangelios narran esta trayectoria, que comenzó en el encuentro, hasta el convencimiento. Después de haberse encontrado con él, los discípulos empezaron a buscarlo, a convivir con él. Iban juntos a pescar, estaban con él cuando hablaba a las gentes, le acompañaban cuando se desplazaba a los pueblos más cercanos, eran testigos de cómo trataba a la gente, de las curaciones que realizaba. En esa convivencia, poco a poco, nació en ellos la convicción: «Éste es el enviado de Dios, éste es el que tenía que venir al mundo».

Hay en los evangelios una frase que se repite con cierta frecuencia, sobre todo después de haber presenciado algún milagro: «Y sus discípulos creyeron en él». La primera vez que aparece es en la conclusión del relato de la boda de Caná, donde Jesús cambió el agua en vino. Comenta L. Giussani:

> «No deja de asombrar esta frase. ¿No acabábamos de ver, en el capítulo anterior, que sus discípulos ya habían 'creído en él'? Sin embargo, ésta es la descripción psicológicamente perfecta y precisa de un fenómeno usual para todos nosotros. Cuando encontramos a una

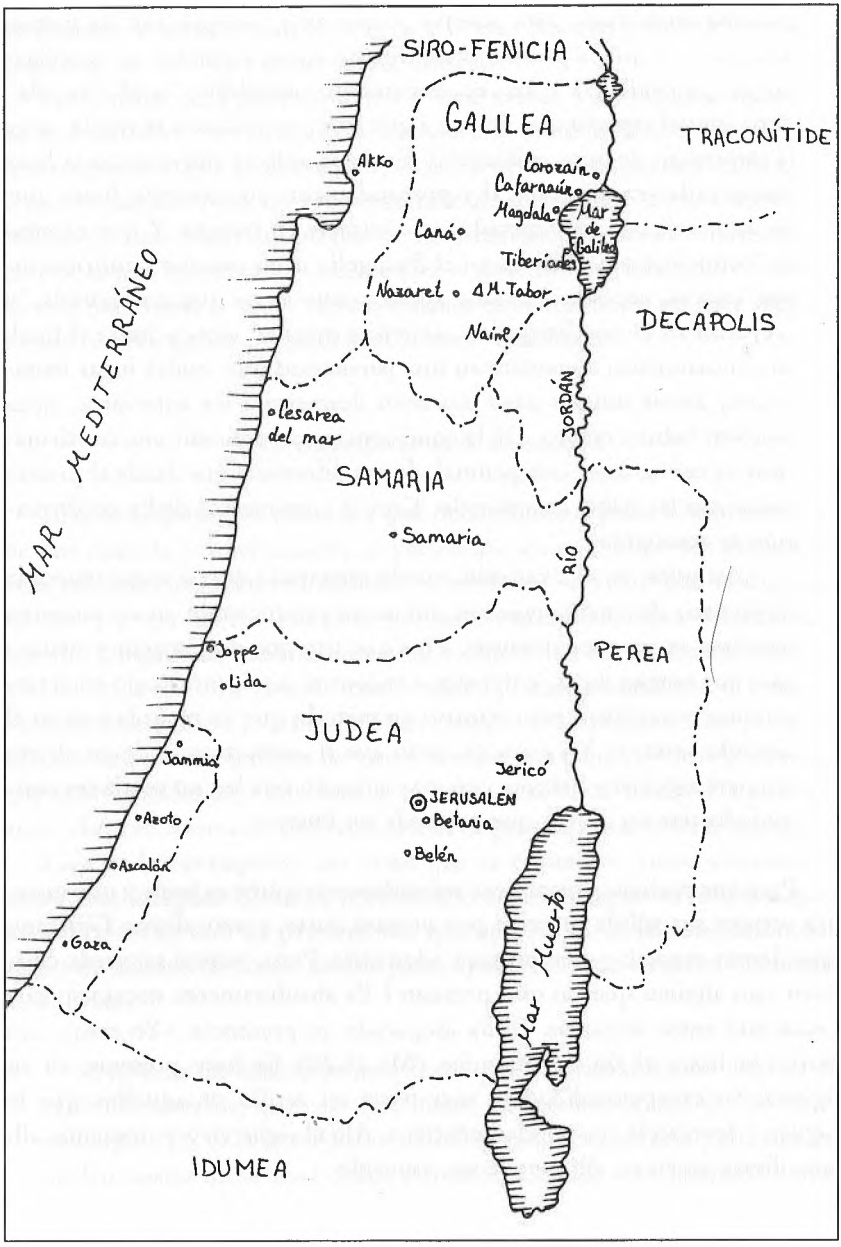
[81] L. Giussani, *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 9.

persona importante para nuestra propia vida, siempre hay un primer momento en que lo presentimos, algo en nuestro interior se ve obligado por la evidencia a un reconocimiento ineludible: 'es él', 'es ella'. Pero sólo el espacio que damos a que esta constatación se repita carga la impresión de peso existencial. Es decir, sólo la convivencia la hace entrar cada vez más radical y profundamente en nosotros, hasta que, en un momento determinado, se convierte en certeza. Y este camino de 'conocimiento' recibirá en el Evangelio otras muchas confirmaciones, esto es, necesitará mucho apoyo; tanto es así que esa fórmula, 'y creyeron en él sus discípulos', se repite muchas veces y hasta el final. El conocimiento consistirá en una persuasión que tendrá lugar lentamente, donde ningún paso posterior desmentirá los anteriores: antes también habían creído. De la convivencia irá brotando una confirmación de ese carácter excepcional, de esa diferencia que desde el primer momento les había conmovido. Con la convivencia dicha confirmación se acrecienta.

»Así pues, en el Evangelio queda registrado que el creer abarca la trayectoria de una convicción que se va produciendo en un sucesivo repetirse de reconocimientos, a los que hay que dar espacio y tiempo para que tengan lugar. Volvemos a encontrar aquí, encarnado en el testimonio evangélico, ese requisito de método que ya recordamos en el capítulo anterior. Y ya que es cierto que el conocimiento de un objeto requiere espacio y tiempo, con mayor razón esta ley no podía ser contradicha por un objeto que pretende ser único».

Para que podamos reconocer repetidamente quién es Jesús y que nuestra certeza sea sólida se exige por nuestra parte, como afirma Giussani, que demos espacio y tiempo para adquirirla. Pero, ¿cómo se puede convivir con alguien que no está presente? Es absolutamente necesario que Jesús esté entre nosotros. Él ha asegurado su presencia: «Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). Se hace presente en su Iglesia. Su excepcionalidad se manifiesta en medio de aquellos que le siguen y forman la comunidad cristiana. Allí él sigue vivo y operante, allí manifiesta quién es, allí puede ser conocido.

* * *



Dibujo 2: Mapa de Palestina.

Excurso II: Situación política de Palestina en tiempo de Jesús

En el año 63 a. de C. Pompeyo ocupa Jerusalén, lo que supone el final de la dinastía de los Asmoneos y la independencia judía. Bajo la influencia romana se hacen con el poder Antipatro y sus dos hijos Fasael y Herodes, de origen idumeo; este último obtiene de los romanos el poder real en el año 39 a. de C. Herodes el Grande fue odiado por el pueblo judío porque era extranjero y colaborador de Roma; además su gobierno fue poco respetuoso con las normas de la Ley judaica. A este rey se deben construcciones grandiosas; entre ellas destacan la ciudad de Sebaste, las grandes construcciones de Cesarea Marítima, varias fortalezas en todo el país y la mejora sustancial del Templo de Jerusalén junto a la construcción de la torre-fortaleza Antonia, en las inmediaciones de la explanada del Templo. A su muerte, ocurrida en el año 4 a. de C. después de una larga y dolorosa enfermedad, le sucedieron sus hijos: Arquelao, Filipo y Herodes Antipas. El primero gobernó los territorios de Judea, Samaria e Idumea; el segundo, los territorios al este del Jordán: Traconítide, Galaunítide, Batanea, Auranítide e Iturea; y el tercero, Galilea y Perea. Todos ellos estuvieron sometidos al poder del gobernador romano de Siria.

En el año 6 d. de C., Augusto depuso a Arquelao y lo desterró a las Galias. A partir de ese momento Judea y Samaria se convirtieron en una provincia senatorial, gobernada por un prefecto. Flavio Josefo informa de este cambio de gobierno en su libro *La guerra de los judíos*: «El territorio de Arquelao fue convertido en provincia y fue enviado como procurador Coponio, que pertenecía a la clase ecuestre de los romanos, y recibió de César todos los poderes, hasta el condenar a muerte» (*Bell* 2,117)[82]. En la época del ministerio público de Jesús gobernó esta región Poncio Pilato. Tras la muerte de Filipo (año 34), su región pasó también a ser gobernada directamente por los romanos. Herodes Antipas gobernó hasta su destitución y exilio en el año 39 por mandato del emperador Calígula; por tanto, es el que gobernaba Galilea en tiempos de Jesús. De todos ellos nos ha dejado noticias Lucas en su evangelio: «En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, y

[82] Seguimos la edición de Flavio Josefo, *La guerra de los judíos. Libros I-III* (BCG 247), trad. de J.M. Nieto Ibáñez, Madrid 1997.

Herodes tetrarca de la Galilea, y Filipo, su hermano, tetrarca de la Iturea y de la Traconítide, y Lisanias tetrarca de la Abilina...» (Lc 3,1).

Palestina volvió a tener un gobierno propio durante algunos años, cuando un nieto del rey Herodes el Grande, conocido como Herodes Agripa I, consiguió ser nombrado rey por el emperador. Al vivir durante varios años en Roma, llegó a ser amigo personal de Calígula. Nombrado emperador, Calígula le concedió en el año 37 el territorio que Filipo había gobernado, y dos años más tarde el de Herodes Antipas. En el año 41 d. de C., al conseguir el dominio de Judea, de Samaria y de Idumea, Herodes Agripa I unificó bajo su poder todo el territorio del reino de su abuelo durante los años 41-44. A su muerte repentina, el pueblo judío fue sometido al gobierno directo del poder romano.

Prefectos de Judea

Coponio (6-9), Marco Antípulo (9-12), Annio Rufo (12-15), Valerio Grato (15-26), Pilato (26-36), Marcelo (36-37), Marulo (37-41), Cuspio Fado (44-46), Tiberio Alejandro (46-48), Ventidio Cumano (48-52), Antonio Felix (52-60?), Porcio Festo (60?-62), Albino (62-64), y Gesio Floro (64-66)

Capítulo VI
LA PREDICACIÓN DE JESÚS DE NAZARET

Los evangelios son obras literarias que no se entienden fuera del judaísmo. En ellos se alude a diferentes costumbres judías, situaciones históricas y sociales del pueblo judío del siglo I, y encontramos numerosas discusiones centradas sobre la Ley de Moisés (*Torah*)[83]. Ahora bien, hay en ellos una diferencia llamativa respecto a la literatura intertestamentaria y rabínica, escritos que podemos considerar contemporáneos. En ésta, el protagonista es la *Torah* y el pueblo de Israel, con el que Dios hizo una alianza; en los evangelios, el protagonista indiscutible es Jesús de Nazaret. La literatura rabínica se compone de reflexiones y consejos de muchos rabinos, siempre en torno a la *Torah*; los evangelios se centran en la enseñanza de Jesús de Nazaret, y los acontecimientos que refieren son hechos que tienen como protagonista o guardan relación con Jesús de Nazaret. Estos cuatro libros cristianos tienen un claro objetivo: decir a los hombres quién es Jesús. Así lo afirman explícitamente Juan y Lucas: «Muchos otros signos hizo Jesús delante de los discípulos que no han sido escritos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo,

[83] Aunque a lo largo de este libro hacemos referencias a la situación político-social-religiosa de Palestina en tiempos de Jesús, no le dedicamos ningún capítulo expreso. Remitimos al lector a estudios científicos y divulgativos actuales donde podrá encontrar una descripción de este contexto que enmarca la actividad pública de Jesús. Entre otros, A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, London [12]1906; E. Schürer, *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, 4 vols., Edinburgh 1973-1987; J. Jeremias, *Jerusalem en tiempos de Jesús*, trad. de J.L. Ballines, Madrid 1977.

el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31); «Me pareció también a mí, habiendo investigado diligentemente todo (es decir, los sucesos que se han cumplido entre nosotros) desde el origen, escribírtelo por orden, excelentísimo Teófilo, para que conozcas la solidez de las palabras en las que has sido instruido» (Lc 1,3-4).

En este capítulo intentaremos conocer qué decía Jesús de sí mismo, cuál era su conciencia. Pero antes de comenzar nuestro estudio de algunos de sus dichos, permítasenos un breve apunte sobre la relación entre los sinópticos y Juan. Mucho se ha escrito sobre la llamativa semejanza que existe entre los tres primeros evangelios y sus diferencias clamorosas respecto al cuarto. Pero no siempre se ha subrayado con parecida insistencia que una misma intención movió a sus autores: comunicar a todos la verdadera identidad de Jesús, proclamar quién era aquel predicador y taumaturgo judío. Por lo demás, no existe una disparidad entre los sinópticos y Juan en cuanto al reconocimiento de la naturaleza divina y trascendente de su protagonista. Es más, todos ellos coinciden en identificar el origen de esta afirmación en los dichos y acciones de Jesús de Nazaret.

Centraremos nuestra atención en algunos relatos evangélicos bastante familiares a la mayoría de los lectores. No consideramos esta circunstancia una ventaja, pues la costumbre de oír o leer estos relatos hace percibir como sucesos normales los acontecimientos más excepcionales de la historia humana. No es fácil apreciar el sentido y la verdad de estos relatos cuando se leen o escuchan rutinariamente. «Hoy —afirma el rabino J. Neusner—, habiéndose reducido muchas enseñanzas a trivialidad y lugares comunes, es difícil percibir el reto, la provocación, la carga polémica de las palabras de Jesús»[84]. Es necesario hacer el esfuerzo de acercarse a estos relatos como si fuese la primera vez. Sólo así se podrá conocer qué es el cristianismo, que nace y se funda en el encuentro con un judío llamado Jesús de Nazaret.

1. El día santo (Mc 2,23-28)

En la actualidad, la característica más significativa de la religión judía es el descanso sabático, norma divina recogida en la *Torah*

[84] J. Neusner, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, trad. di F. Bianchi, Casale Monferrato 1996, 16.

(cf. Ex 20,11; Dt 5,12-15). En realidad, toda la vida de la comunidad hebrea gira en torno a este día. También en la época de Jesús, junto al culto tributado a Dios en el templo de Jerusalén, la veneración del sábado era un distintivo del judío piadoso. Estas palabras de J. Neusner nos ayudarán a comprender mejor el sentido del reposo sabático: «Santificar el sábado pertenecía y pertenece a lo que el Eterno Israel hace unido, es lo que hace al Eterno Israel ser lo que es: el pueblo que, al igual que Dios al crear el mundo, descansa de la creación el día séptimo. El sábado presenta aspectos positivos y negativos: en ese día no hacemos trabajos manuales, en ese día celebramos la creación. Durante seis días hacemos cosas, en el séptimo las apreciamos [...]. No trabajar el sábado representa algo más que un simple rito. Es un modo de imitar a Dios. Dios reposó en el día del sábado y lo declaró santo (Gn 2,1-4). Esto explica por qué nosotros, que formamos el Eterno Israel, reposamos en sábado, lo 'gozamos', hacemos de él un día santo. El día séptimo de la semana imitamos lo que Dios hizo el día séptimo de la creación [...]. Para respetar el sábado uno se queda en casa. No basta no trabajar. Se debe también reposar»[85].

Según los relatos evangélicos, Jesús realizó milagros en sábado[86], lo que provocó la condena de los judíos ortodoxos, que veían en ello una violación de la santidad de ese día. Ante el reproche de sus contemporáneos escandalizados, Jesús intentó justificarse afirmando que con su acción buscaba hacer el bien a los necesitados, ya que «el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27); y sobre todo, se afirmó como señor del sábado: «el Hijo del hombre es señor también del sábado» (Mc 2,28). Para entender qué tipo de pretensión se encierra en esta argumentación de Jesús vamos a estudiar el relato de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,23-28). Este relato, según una traducción más bien literal, dice así:

> «Y sucedió que él paseaba en sábado por los sembrados y sus discípulos comenzaron a hacer un camino arrancando las espigas. Y los fariseos le decían: Mira, ¿por qué hacen en sábado lo que no es lícito? Y les dice: ¿Nunca leísteis qué hizo David cuando tuvo necesidad y tuvo hambre él y los que (estaban) con él? ¿Cómo entró en la casa de

[85] J. Neusner, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, 78-85.
[86] Mc 1,21-28; 2,23-28, 3,1-6; etc.

> Dios en (tiempo de) Abiatar, sumo sacerdote, y comió los panes de la proposición, los que no es lícito comer excepto a los sacerdotes, y dio también a los que con él estaban? Y les decía: El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. De modo que el Hijo del hombre es señor también del sábado».

El texto del evangelista Marcos suele leerse con frecuencia a la luz de lo que dice el texto de Mateo (12,1-8). La circunstancia histórica que se propone para este suceso es la siguiente: Jesús y los apóstoles se hallan en pleno campo, en medio de unos sembrados; tienen hambre, y para saciarla se acogen a la autorización de la Ley: «Si entras en el sembrado de tu vecino, podrás coger espigas con la mano, pero no echar en ellas la hoz» (Dt 23,26). Pero el relato de Marcos nada dice del hambre de los discípulos ni tampoco especifica que su acción de arrancar espigas tenía la finalidad de saciarla. Un silencio que llama poderosamente la atención si se tiene en cuenta la defensa que hizo Jesús de sus discípulos al apelar a David cuando comió de los panes reservados para los sacerdotes. Pero no es la única dificultad que encierra este relato. De igual modo resulta oscura la presentación que Marcos hace de la escena. Si en sábado solamente se podía caminar una distancia de 800 metros, ¿de dónde vienen los fariseos? ¿Cómo critican a los discípulos por arrancar espigas cuando ellos, según parece, han quebrantado la observancia del reposo sabático? Además, ¿por qué acusan a los discípulos de arrancar espigas y nada dicen del delito mayor de caminar en sábado? Curiosamente, los fariseos no dirigen ninguna acusación a Jesús, ¿por qué no le incluyen en el grupo de los que no respetan el sábado? Intentemos aclarar estas extrañezas.

En la presentación de la escena, Marcos usa una expresión sorprendente, ἐγένετο παραπορεύεσθαι, que puede ser el resultado de una construcción aramea compuesta del perfecto del verbo *hawa*, «ser, llegar a ser», y el participio del verbo «caminar»; expresión que equivale al aoristo narrativo, «caminó», o al aoristo ingresivo: «comenzó a caminar». Por tanto, el comienzo del relato de Marcos dice: «Y un sábado Jesús comenzó a caminar a través de los sembrados». De esta introducción es fácil deducir la localización del incidente. Los campos de cereal lindaban probablemente con las casas y era normal una caminata por los alrededores de los campos sembrados, ya que durante el sábado, justamente por no

poder trabajar, los judíos suelen dar cortos paseos, en una distancia no muy grande (cf. Hch 1,12). Así se explica también la presencia de los fariseos. Por tanto, ni los discípulos ni los fariseos han caminado más de lo que permite la ley judía en sábado. Pero entonces, ¿cuál es el delito de los discípulos?

El griego de Marcos, traducido literalmente, dice: «Y sus discípulos comenzaron a hacer un camino arrancando las espigas». Los discípulos arrancan las espigas para dejar libre un camino por el sembrado; no arrancan las espigas para comerlas, sino para abrir un paso en el sembrado. Con su gesto de arrancar las espigas los discípulos evitan que la mies sea pisoteada. Esta atención suya al sembrado es muy explicable en hombres de campo, que son conscientes del tiempo y fatiga que supone para el labrador la siembra y la atención que pone a su mies. Justamente por ser una acción que realizan los discípulos, se explica que la acusación de los fariseos vaya dirigida solamente a ellos y no a Jesús. Y reprueban lo que hacen los discípulos porque se trata de un tipo de trabajo prohibido en sábado: «Segar, vendimiar, coger aceitunas, cortar, arrancar, coger higos; todo esto pertenece al segar». Según el relato de Marcos, los discípulos realizan una auténtica faena de siega: arrancan la mies en la parte del sembrado cuyo paso quieren dejar libre. Que aquí no se habla de arrancar espigas para comerlas, motivo que afirman Mateo y Lucas, se deduce con facilidad también del verbo usado por el evangelista, pues para comer los granos no se arranca el tallo entero, sino que se troncha la parte de arriba; una acción, por otra parte, permitida por la Ley (cf. Dt 23,26)[87]. Ahora bien, si el delito de los discípulos es una acción de siega, no se entiende bien la defensa que realiza Jesús de sus discípulos al apelar a la iniciativa de David, pues no hay un paralelismo perfecto entre la acción de David

[87] Es útil citar aquí cómo describe G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina, III*, Gütersloh 1933, 34, la recolección en Palestina antes del 1930: «La forma más sencilla de recoger la cosecha consiste en arrancarla con la mano. Para ello, el trabajador suele ponerse en cuclillas o apoyar las rodillas en el suelo; de este modo puede coger por debajo las matas de poca altura y arrancarlas con una o dos manos. Así se recogen todas las leguminosas de invierno: las habas, antes que se sequen del todo; las lentejas, apenas toman un color amarillo; los altramuces, con el rocío; también las leguminosas de veranos, los garbanzos y el sésamo, son arrancadas con el rocío de la mañana [...]. Incluso la cebada, cuando los tallos han alcanzado poca altura, es arrancada con la mano; el trigo sólo cuando está claro».

en Nob y la de los discípulos. A nuestro juicio, para que el paralelismo aparezca con claridad, es fundamental caer en la cuenta de quién es el que se compara con David.

Ante todo es necesario reparar en que Marcos no cita literalmente 1Sm 21,1-7, sino que ofrece una síntesis. Leyendo con atención esta síntesis y el relato del Antiguo Testamento se observa una notable diferencia: en Marcos, David aparece como sujeto de todos los verbos; en el libro de Samuel se dice de David que pidió los panes al sacerdote de Nob, y la escena final se narra así: «Y el sacerdote le dio panes santos, por no tener más que panes de la proposición, de los que habían sido retirados de la presencia del Señor para sustituirlos por otros». No se dice que David cogió y comió los panes santos, sino que el sacerdote le prestó un servicio a David haciendo algo contrario a la Ley. De este modo resulta clara la respuesta de Jesús: los discípulos, al abrir un camino en un sembrado para que pase Jesús, le prestan un servicio «ilegal» por realizar un trabajo prohibido en sábado; igual que el sacerdote de Nob hizo con David. Así pues, existe un paralelismo doble: de una parte, entre Jesús y David, rey tipo del Mesías; de otra, entre la acción de los discípulos y la acción del sacerdote de Nob. Si los responsables del templo de Nob quebrantaron legalmente la Ley por tratarse de un servicio prestado al rey David, modelo del ungido de Dios, de igual modo el servicio que prestan a Jesús sus discípulos es legal, pues éste está por encima del día santo, es señor del sábado. Con su frase final Jesús se proclama por encima del sábado, se dice mayor que el sábado. La pretensión que encierran estas palabras suyas ha sido captada perfectamente por J. Neusner: «No está en discusión la observancia o violación del mandamiento del sábado, sino por el contrario, como en otros lugares, la persona de Jesús, o según el lenguaje cristiano, de Jesucristo [...]. El Hijo del hombre es el señor del sábado porque el Hijo del hombre es ahora el sábado de Israel [...]. Por eso pregunto al discípulo si es verdad que su Maestro, el Hijo del hombre, es el señor del sábado. Y añadiría, volviendo a plantear de nuevo la pregunta. '¿Tu maestro es Dios?'. Éste es el meollo de la cuestión»[88].

[88] J. Neusner, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, 91-94.

2. Intérprete de la Ley judía

Entre los rasgos que utilizan los evangelistas para definir la personalidad de Jesús está su incansable capacidad de enseñar. Con frecuencia se le describe como un predicador y es identificado por muchos como «maestro»; los sinópticos usan διδάσκαλος 40 veces y ῥαββί 8. Se presenta siempre rodeado de un grupo de discípulos, que le acompañan durante su predicación en las sinagogas o al aire libre. Buena parte de esta enseñanza de Jesús está recogida en los evangelios. Seguramente el discurso más emblemático de Jesús es el familiarmente conocido por «el Sermón de la montaña», que Mateo sitúa al comienzo del ministerio público (Mt 5,1-7,29). El contenido principal del discurso es la *Torah*, la revelación que Dios dio a Israel por medio de Moisés en el monte Sinaí. Con ella Dios indica su voluntad, aquello que todos los miembros del pueblo elegido deben cumplir. La *Torah* estructura toda la vida de los judíos, hasta los más mínimos detalles. Después de la destrucción de Jerusalén, los rabinos fariseos especificaron esta voluntad de Dios en 613 normas, con las que intentaron reglamentar todos los aspectos de la vida cotidiana.

Los cinco contrastes introducidos mediante la fórmula «oíste que se dijo... pero yo os digo...» (Mt 5,21-48) se han interpretado frecuentemente como una ruptura que establece Jesús respecto a la *Torah*. Pero en realidad, esta fórmula sirve no para introducir algo diferente a lo que pide la *Torah*, sino para reclamar una mayor exigencia, un cumplimiento más drástico de la misma. Así lo considera J. Neusner: «Jesús expone una serie de enseñanzas que, en conjunto, exigen respecto a la *Torah* un compromiso más profundo del que la gente había comprendido. No basta no matar: no debo ni siquiera aceptar aquel estado de ira que lleva, en último análisis, al homicidio. No basta no cometer adulterio: no debo ni siquiera encaminarme por la vida que conduce hasta el adulterio. No basta no jurar en falso por el nombre de Dios: no debo jurar en ningún caso»[89]. Sin embargo, atendiendo a los relatos evangélicos, es forzoso reconocer que en algunas ocasiones Jesús declara inválidos algunos comportamientos que los judíos consideraban derivados de la *Torah*; por ejemplo, descarta la posibilidad del repudio en el matrimonio, afirmando su indisolubilidad

[89] J. Neusner, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, 40s.

originaria (cf. Mc 10,2-11), y declara puros todos los alimentos, poniendo fin a las leyes rituales del Levítico (cf. Mc 7,19).

En realidad, la verdadera diferencia de este discurso respecto a la *Torah* no reside tanto en lo que dice, cuanto en quién y cómo lo dice. Estas palabras de J. Neusner ponen de relieve dicha diferencia: «No me desconcierta el mensaje, sobre el que podría plantear algunas objeciones, sino el mensajero. La razón está en la forma chocante de estas enseñanzas. Mientras está sentado en la montaña, la frase de Jesús «oísteis que se dijo... pero yo os digo...» se pone en claro contrate con la frase de Moisés en el monte Sinaí. Los sabios dicen las cosas apoyándose sobre su autoridad, pero sin pretender mejorar la *Torah*. Moisés, el profeta, no habla en nombre propio, sino en nombre de Dios, declarando lo que Dios le ordenó decir. Jesús no habla como sabio ni como profeta [...]. El mismo Mateo subraya el contraste afirmando que «les instruía como quien tiene autoridad, y no como sus escribas» (7,29). Sólo Moisés tiene autoridad. Los escribas enseñan el mensaje y el significado de la *Torah* escrita por Moisés por mandato divino. Henos aquí ante el problema: cómo dar un sentido a un maestro que se separa o se pone por encima de la *Torah*. Comprendemos ahora, por el relato detallado de Mateo sobre sus enseñanzas, que al final lo que cuenta no es tanto sus enseñanzas, sino la persona de Jesús [...]. Sus discípulos creen no tanto que aquel maestro conoce a fondo la *Torah*, cuanto que enseña muchas cosas apoyado en su autoridad, como si revelase lo que Dios quiere. Evidentemente hay algo diferente en esta enseñanza»[90].

Este algo diferente, esta novedad que introduce Jesús reside en que él se pone en lugar de la *Torah*, y por ello exige a sus seguidores que hagan por él lo que la *Torah* pide se haga por Dios. No sólo se pone como verdadero intérprete de la *Torah*, sino que él es la verdadera *Torah*. En la literatura rabínica (*Mishná* y *Talmudin*) se recogen principalmente palabras y comentarios de los sabios o rabinos sobre la *Torah*; incluso las anécdotas que se relatan de ellos están siempre al servicio de la *Torah*. Ningún rabino se pone al nivel de la *Torah*; ella es lo único que importa. En los evangelios, sin embargo, lo que importa es Jesús. De nuevo el rabino Neusner expresa agudamente esta llamativa diferencia de los

[90] J. Neusner, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, 48s y 52.

evangelios respecto a la literatura rabínica: «Observamos una vez más lo propio del centro de la predicación de Jesús: gira en torno a él, no en torno a su mensaje. Comprendemos perfectamente que cada uno puede dominar la *Torah* y gozar del mismo estatus que los otros estudiosos, mientras que Jesús es el modelo único. 'Toma tu cruz y sígueme' no equivale a decir 'Estudia la *Torah* que yo enseño y que he aprendido de mi maestro'. 'Sígueme' y 'Sigue a la *Torah*' parecen semejantes, pero no lo son [...]. Comprendo, de hecho, que sólo Dios puede exigirme lo que me está pidiendo Jesús»[91].

3. «Aquí hay algo mayor que el templo» (Mt 12,6)

En el episodio de las espigas arrancadas que hemos comentado en el primer apartado, Mateo introduce algunas variantes respecto a la versión de Marcos. Por una parte, su relato comienza así: «En aquella ocasión Jesús fue en sábado a través de los sembrados, y sus discípulos sintieron hambre y comenzaron a arrancar espigas y comerlas». Por otro lado, en la defensa que hace Jesús de sus discípulos, junto a la iniciativa de David de comer los panes de la proposición, añade el servicio que los sacerdotes realizan en el día de sábado en el templo: «¿O no habéis leído en la Ley que en los días de sábado los sacerdotes quebrantan en el templo el sábado y son inculpables?». Y el relato se concluye con estas palabras: «Porque el Hijo del hombre es señor del sábado».

En primer lugar, la referencia al hambre que sintieron los discípulos contrasta llamativamente con la recomendación que los rabinos hacen de honrar y santificar el sábado comiendo y bebiendo bastante mejor que los días ordinarios. He aquí algunos textos tomados de la literatura rabínica que ejemplifican el cuidado que tenían los judíos de honrar este día santo procurándose un alimento mejor y más abundante que el cotidiano.

> «Rabí Yehoshua decía: 'La alegría en un día de fiesta es como un mandamiento, pues rabí Eliezer decía: En un día de fiesta el hombre no tiene mas que comer y beber, o estar sentado y estudiar (la Ley)'».

[91] J. Neusner, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, 68 y 70.

Rabí Yehoshua decía: 'Ha de dividirse (el día de fiesta) de modo que una mitad corresponda al comer y beber, y la otra mitad a la *bet hammidrash*'».

«De Shammai el Viejo se cuenta que durante toda su vida comió en honor del sábado. Si caía en sus manos un trozo hermoso de carne, decía: 'Éste para el sábado'. Si encontraba luego un trozo más hermoso, lo guardaba para el sábado y se comía el primero».

«¿Cuántas comidas está obligado a hacer el hombre en sábado? Tres. Rabí Hiyya decía: Cuatro».

Con estos textos a la vista resulta extraño que los discípulos se vieran atormentados por el hambre en sábado, hasta el punto de intentar apaciguarla comiendo las espigas que encontraron durante su paseo. A nuestro juicio, el relato más primitivo no hablaba de hambre de los discípulos ni de comer las espigas. Así lo hemos visto al estudiar el relato de Marcos, considerado el más primitivo. Las alusiones al hambre y el comer se introdujeron por afinidad con la situación de David. Aunque en realidad el relato del Antiguo Testamento resumido en el pasaje evangélico nada dice acerca del hambre de David, ni tampoco si comió de los panes de la proposición, sino solamente que el sacerdote se los dio por no tener otros.

Respecto al segundo elemento de la respuesta de Jesús, el servicio de los sacerdotes en el templo en el día del sábado, hay que reconocer que se da una armonía perfecta entre la motivación de la acción de los discípulos que hemos identificado en el relato de Marcos, que consideramos la original, y la de los sacerdotes en el templo. Los actos de culto requerían trabajos que estaban prohibidos en sábado; téngase en cuenta que los sacrificios de los animales exigían de los sacerdotes la realización de verdaderas acciones de carnicería: degollar, desangrar, trocear la carne, etc. No obstante, el servicio que los sacerdotes prestaban en el templo de Dios estaba por encima del que se le prestaba observando rigurosamente el sábado. Dios está por encima del sábado. Por tanto, los sacerdotes no cometían ningún delito contra la santidad del sábado. Pues bien, de igual modo, el servicio que los discípulos realizaron a Jesús fue más importante, más santo, que el cumplimiento de las normas del sábado. Los discípulos no hicieron una obra ilícita pues «aquí hay uno mayor que el templo».

La defensa que hace Jesús de sus discípulos contiene una nueva pretensión de divinidad. Al situarse por encima del templo, se declara con igual dignidad que Aquel a quien el pueblo rinde culto en ese lugar santo. Por eso, de igual modo que los sacerdotes en el templo no quebrantaban las prescripciones del descanso sabático, los discípulos tampoco quebrantaron el sábado cuando realizaron un servicio a Jesús[92].

4. Conclusión

Estamos ante un hecho único en la historia, pues ningún fundador religioso pretendió jamás igualarse a Dios. Todo hombre sabio, más el genio religioso, es consciente de la distancia infinita que existe entre su persona y el Misterio del que deriva todo lo creado. Jesús de Nazaret, en cambio, se expresa y actúa con una conciencia divina, se atribuye la dignidad de Dios. Ante la noticia inaudita que transmiten los evangelios, la crítica moderna ha reaccionado negando abiertamente la posibilidad de que Jesús tuviera esta conciencia divina[93]. Muchos estudiosos modernos consideran a Jesús como un simple maestro o profeta judío; su divinidad sería el resultado de una invención o mitificación de la Iglesia. Según ellos, Jesús jamás tuvo conciencia de su divinidad ni se atribuyó poder divino. Sirvan de ejemplo estas recientes palabras taxativas de A. Piñero: «¿Se consideró Jesús hijo de Dios en pleno sentido, es decir, físico, real, consustancial con la divinidad? La respuesta positiva es sumamente improbable. De los aproximadamente 1.315 pasajes en los que aparece el vocablo 'Dios' en el Nuevo Testamento son sólo siete los textos que afirman con suficiente claridad que Jesús es Dios. Son éstos: Jn 1,1; 1,18; 20,28; Rom 9,5; Tt 2,13; Hb 1,18 y 2Pe 1,1. Ahora bien, entre estos siete no hay ninguno en el que aparezca Jesús hablando directamente de sí mismo y de su naturaleza. Son otros los que hacen afirmaciones sobre ella [...]. Lo más

[92] Para un estudio más detallado del pasaje evangélico, véase C.A. Franco-M. Herranz, *Jesús y sus adversarios: Las espigas arrancadas en sábado*: CEv 8 (1974) 5-26.

[93] Por ejemplo, D.F. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 1936; H.S. Reimarus, *The Goal of Jesus and His Disciples*, trans. by G.W. Buchanan, Leiden 1970; E. Renan, *Vida de Jesús*, Madrid 1985.

plausible, lo absolutamente probable, es que Jesús no se considerase a sí mismo hijo real y físico de Dios, sino un profeta, un proclamador/anunciador del reino de Dios, y ciertamente al final de su vida el mesías esperado por Israel»[94].

Si tiene razón Piñero, hay que explicar cómo llegaron aquellos discípulos de Jesús a atribuirle una divinidad que él mismo no se atribuyó jamás. Ciertamente, para una mitificación semejante se exige, por una parte, que haya habido un largo tiempo en que haya tenido lugar dicha reflexión teológica y, por otra, que los discípulos tuvieran las categorías culturales adecuadas que les permitieran dicha reflexión. Pues bien, teniendo en cuenta las fuentes, ni existió el lapso de tiempo necesario para que se realizara dicha mitificación, ni resulta posible explicar racionalmente cómo se originó esa invención de la Iglesia. En primer lugar, no se dio un desarrollo cristológico; desde la primera generación cristiana se confiesa la divinidad de Jesús. Afirma M. Hengel que «el tiempo entre la muerte de Jesús y la cristología completamente desarrollada que encontramos en los documentos cristianos más primitivos (las cartas paulinas) es tan corto que el desarrollo que tuvo lugar en él sólo puede ser considerado como asombroso»[95]. En efecto, en las cartas paulinas no se observa ninguna evolución en lo que Pablo afirma respecto a Jesús. Es más, las fórmulas y concepciones cristológicas que usa en sus cartas no van acompañadas de ninguna explicación, lo que muestra que eran ya conocidas por sus destinatarios. Esta circunstancia obliga a pensar que la concepción cristológica de Pablo estaba ya formada antes de la década en que realizó sus viajes misioneros; es decir, hacia finales de los cuarenta. Ahora bien, según el mismo Apóstol, a los tres años de su conversión convivió en Jerusalén con Pedro y en el concilio de Jerusalén reconocieron los apóstoles que su predicación era conforme a lo que ellos mismos creían (cf. Gál 1-2). Es decir, nos hallamos a pocos años de los acontecimientos que hicieron nacer la comunidad cristiana, y ya entonces se confesaba de Jesús lo mismo que encontramos en los escritos cristianos posteriores.

---

[94] A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento* (CEPSR), Madrid 2006, 204.206.

[95] M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology. A Problem in the History of Earliest Cristianity*, en *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, trans. J. Bowden, London 1983, 31.

Por otra parte, la fe en la divinidad de Jesús solamente puede ser atribuida a la concepción cultural del judaísmo o del paganismo. La primera posibilidad, que la divinidad de Jesús se deba al judaísmo, resulta imposible: es inimaginable que unos judíos, con su fe monoteísta, hayan podido crear la idea de que un hombre sea Dios. Pero tampoco es posible que provenga del paganismo. Teniendo en cuenta que los miembros de la primera comunidad cristiana eran judíos de Palestina, es difícil imaginar que éstos hubieran aceptado un sincretismo con la religiosidad pagana. Basta recordar el horror y la rebelión violenta que produjo siempre entre los judíos cualquier intento de introducir un culto divino a los dioses o al emperador. Incluso Filón de Alejandría, un judío que conocía y usaba la cultura helenística, ante el intento de establecer estatuas de Calígula en las sinagogas de su ciudad, reacciona de modo taxativo: «Era el negocio más abominable»[96]. Si la divinización de Jesús se hubiera introducido en el cristianismo por la influencia de las concepciones de los dioses y héroes divinizados del paganismo, la comunidad de Jerusalén se habría opuesto frontalmente. Por tanto, la confesión cristiana en la divinidad de Jesús no puede explicarse por influjo de la mentalidad religiosa-cultural del paganismo, y mucho menos del judaísmo. El único origen posible es Jesús y la certeza que generó en sus discípulos la convivencia con él y sobre todo el hecho inaudito de su resurrección después de morir en la cruz.

No es verdad, por tanto, que la divinidad de Jesús sea obra de una reflexión de la comunidad cristiana posterior. Esta separación radical entre el Jesús histórico y la reflexión de la comunidad es una pura creación de ciertos estudiosos. Como afirma M. Hengel, «este abismo sin puente entre el Jesús terreno y la cristología (afirmada por la comunidad) sólo se impone a los que desean y quieren aceptar el dogma moderno de un Jesús completamente no mesiánico, esto es, sin pretensiones mesiánicas»[97]. Con razón afirma P. Stuhlmacher: «A Jesús no le fueron atribuidas simplemente por los apóstoles, después de la Pascua, propiedades y comportamientos que él no poseía (ni pretendía poseer) sobre la tierra, sino

[96] Citado en J. Danielou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid 1962, 33. Desarrollaremos este tema cuando estudiemos la hipótesis que identifica a Pablo como el verdadero fundador del cristianismo.

[97] M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology*, 33.

que en la profesión de fe pospascual de la comunidad cristiana se confirma y se reconoce lo que él quería ser históricamente y que fue y continúa siendo para la fe: el Hijo de Dios y Mesías. La historia operada por Dios en y con Jesús, el Cristo de Dios, es anterior a la fe cristiana. Ella guía y determina la fe y no es, al contrario, creada por ella»[98]. El verdadero origen de la fe en la divinidad de Jesús se halla en la pretensión que él mismo manifestó con hechos y palabras. Es cierto que Jesús nunca dijo de sí mismo que era Dios, pero realizó acciones y pronunció palabras que le situaban en la esfera de la divinidad. El estudio de algunos pasajes evangélicos nos ha permitido conocer la conciencia que tuvo Jesús y cómo la manifestó públicamente colocándose por encima del sábado, la ley mosaica y el templo de Jerusalén.

[98] P. Stuhlmacher, *Gesù di Nazaret-Cristo della fede* (SB 98), trad. di F. Tomasoni, Brescia 1992, 19.

Capítulo VII
EL PERDÓN DE LOS PECADOS

Según los evangelios, Jesús perdonó explícitamente los pecados en sólo dos ocasiones: al paralítico que le presentaron en una camilla (Mc 2,1-12par) y a la pecadora que ungió sus pies en un banquete (Lc 7,36.50). Por otra parte, los términos «perdón» y «perdonar» no aparecen muchas veces en sus labios[99]. Esta circunstancia ha llevado a algunos estudiosos a dudar de que Jesús haya concedido el perdón de los pecados alguna vez. Pero la estadística aquí sirve de poco, pues Jesús, al ser un oriental, no se expresa mediante un lenguaje abstracto, sino preferentemene mediante imágenes y metáforas. Y muchas de ellas sirven para expresar la realidad del perdón. Así, en las parábolas habla de la deuda del siervo perdonada (Mt 18,27)[100], del publicano escuchado (Lc 18,14), del hallazgo del que se había extraviado (Lc 15,5), del hijo pródigo recibido de nuevo en casa (Lc 15,22-24); etc. «Todas estas metáforas y parábolas son descripciones plásticas del perdón y de la comunión restablecida con Dios. Así, pues, el perdón no se menciona únicamente en aquellos pasajes en que aparecen expresamente los términos ἀφιέναι ('perdonar') y ἄφεσις ('perdón')»[101]. Veamos cómo Jesús anuncia este perdón estudiando una de sus parábolas más populares.

---

[99] Cf. Mc 3,29; Mt 26,28; Lc 24,27...

[100] Para caer en la cuenta de la desproporción de la deuda téngase en cuenta que un talento corresponde a 6.000 denarios; por tanto los 10.000 talentos es la desorbitada suma de 60 millones de denarios. Y un talento era la paga normal diaria de un jornalero (cf. Mt 20,2).

[101] Cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús* (BEB 2), trad. de C. Ruiz-Garrido, Salamanca 1974, 140. Todo este capítulo sigue

1. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32)

Lucas presenta esta parábola, junto con las dos más breves de la oveja y la dracma perdidas, como réplica de Jesús a los escribas y fariseos que se escandalizan de que éste acoja y coma con pecadores (v.1-2). Antes de destacar el rico contenido de la parábola, será útil citar algunos textos judíos que reflejan la concepción del perdón divino que existía en el tiempo de Jesús. Ciertamente el judaísmo afirma la misericordia y el perdón de Dios para el pecador. He aquí, por ejemplo, un bella leyenda recogida en el *Talmud*:

> «Cuando el Señor todopoderoso proclamó a Moisés su palabra eterna, le mostró también en una visión los tesoros que están guardados en el paraíso. Y a cada uno que le mostraba, la voz celeste decía: 'Éste es el tesoro que alegrará el alma que dio limosna generosamente, y ésta es la porción del que enjuga las lágrimas del huérfano'. Así, uno a uno, le fueron mostrados todos, hasta que sólo quedaba sin nombrar uno. Entonces Moisés dijo: 'Dime, por favor, ¿qué tesoro es éste?'. Y el Señor Altísimo respondió: 'Éste es el tesoro de mi misericordia, que se da generosamente a los que de otro modo no tendrían nada en el cielo'».

También el judaísmo considera a Dios un padre dispuesto a perdonar siempre. He aquí cómo lo dice una parábola atribuida a Rabbí Meír, un rabino del siglo II d. de C.:

> «El hijo de un rey se extravió por malos derroteros, y el rey envió a su ayo en su busca, diciendo: 'Regresa, hijo mío'. Pero el hijo le

---

de cerca el apartado que lleva por título «La buena nueva para los pobres» (p. 133-148). Por otra parte, para los contemporáneos de Jesús, pecado significa transgresión, desobediencia. Se concibe, por tanto, en relación a Otro, a Dios. Pero ciertas características implicadas en el pecado las experimenta cualquier hombre, también los no creyentes en Dios. Por ejemplo, la incapacidad de amar siempre a las personas queridas, la resistencia a decir la verdad en situaciones complicadas, etc. Por eso, Ovidio dice en su *Metamorfosis*: «Sin que yo lo quiera una extraña inclinación me arrastra, y la pasión me sugiere una cosa, la mente otra: veo lo mejor, y digo 'es justo', y hago lo peor». ¿Quién libera al hombre de esta situación?

envió de nuevo a su padre diciendo: '¿Cómo puedo regresar? Estoy avergonzado'. Su padre envió de nuevo a decirle: 'Hijo mío, ¿estás tan avergonzado que no quieres regresar? ¿No es a tu padre a quien regresas?'» (*Midrash Rabba* a Dt 2, 198d).

Estos textos hablan de la misericordia y el perdón de Dios, pero a ellos no pueden acceder todos los hombres, sino solamente los judíos. La relación divina con los gentiles era muy distinta. El gentil, por su desconocimiento de la Ley, era esencialmente un pecador, uno que ofendía permanentemente a Dios. Para éstos no era posible el perdón, no había salvación. Este texto del libro de Henoc refleja bien la concepción que tenía el judaísmo ortodoxo respecto a los paganos:

«Y habrá perdón de los pecados, y toda clase de misericordia y paz y clemencia; habrá salvación para ellos, una luz bienhechora. Y para vosotros, pecadores, no habrá salvación, sino que sobre vosotros morará una maldición. Sobre los elegidos, en cambio, habrá luz y alegría y paz; y ellos poseerán la tierra» (5,6s).

El texto habla de dos grupos de pecadores. Los primeros no vienen llamados explícitamente pecadores, pero ciertamente han pecado, pues se dice que para ellos habrá perdón y toda clase de misericordia. Por el contrario, los segundos, llamados explícitamente pecadores, no tendrán salvación; sobre ellos sólo habrá maldición. Estos pecadores imperdonables son los paganos. Y junto a estos incapaces de merecer el perdón de los pecados se hallaban los judíos que prácticamente se habían convertido en paganos por su comportamiento o profesión: jugadores de azar, usureros, pastores, publicanos.

Pues bien, Jesús anuncia a estos pecadores «imperdonables» la buena nueva de la misericordia divina por medio de palabras y gestos. En la parábola conocida como «del Hijo pródigo», Jesús narra la historia de un joven, hijo menor de un hombre rico, que deja la casa paterna seducido por el atractivo de las florecientes ciudades del extranjero. Las populosas colonias judías de Damasco, Antioquía de Siria y Alejandría se formaron seguramente en gran parte por jóvenes que emigraron desde la pobre tierra de Palestina. El joven de la parábola le pide a su padre la parte de la herencia que le corresponde y se marcha a un país lejano, donde gasta su

hacienda viviendo licenciosamente. A causa de una gran hambruna, se ve obligado a buscar trabajo como porquerizo. Es decir, no sólo realiza un oficio considerado pecaminoso, como el de pastor, sino incluso apacienta animales impuros. Los oyentes de Jesús entendieron perfectamente lo que significaba aquello: aquel joven se comportaba como un pagano. Un padre judío debía considerar como muerto al hijo que apostataba de la fe; de ningún modo podía abrir sus brazos a un hijo que hubiera traicionado la fe de sus mayores. La continuación del relato parabólico debió dejar atónitos a los oyentes de Jesús: el padre no sólo no cierra las puertas de la casa al hijo, sino que lo acoge con un gozo desmesurado. Muchos pequeños detalles de la parábola indican que el padre se comporta de una manera extraña, imprevisible: corre al encuentro del hijo cuando llega, gesto totalmente contrario a la venerabilidad de un anciano oriental; manda sacar un vestido nuevo para el hijo, le pone un anillo y le calza sandalias, todos signos de un hombre libre y rico; manda matar un ternero cebado y organiza un banquete con música.

En la segunda parte de la parábola el padre tiene que hacer frente a la protesta airada del hermano mayor, que es eco del escándalo que sufrían los fariseos ante el modo de obrar de Jesús. La queja del hermano no nace de que el hermano haya vuelto, sino del comportamiento del padre, de la fiesta que el padre ha organizado como signo del perdón. Y razona su protesta apelando a lo que considera debía haber sido un comportamiento justo de parte del padre: «Tantos años como te sirvo, sin haber jamás traspasado tu mandato, y jamás me diste un cabrito para holgarme con mis amigos; mas así que vino ese tu hijo que ha consumido tu hacienda con malas mujeres, mataste para él el novillo cebado» (v.29s). El padre, en su respuesta, justifica su proceder apelando al bien del hijo pródigo: sin el amor gratuito, el hijo muerto no habría resucitado, el perdido no habría sido encontrado.

Dios es como el padre de esta parábola. Su perdón es absolutamente gratuito y total; tan sorprendente que a veces es percibido como injusto por parte de aquellos que se consideran justos. De igual modo, el comportamiento de Jesús, imitación del obrar de Dios, resultó escandaloso a los ojos de los fariseos y saduceos, a aquellos que se consideraban guardianes de la gloria y santidad de Dios. En realidad, por su misma naturaleza, el perdón es gratuito, se concede sin merecerlo. El perdón no exige nunca reparación del mal hecho, pago de la deuda contraída; en cierto

sentido, entraña una acción contra la justicia. Consciente de lo incomprensible que resulta al hombre la buena nueva del perdón, Jesús proclama bienaventurado al que no se escandalice de él.

2. *La comunidad de mesa con publicanos y pecadores*

Jesús no proclamó solamente la concesión del perdón de los pecados mediante palabras, también lo hizo por medio de acciones. Entre ellas, según el parecer de J. Jeremias, destacaron de modo singular las comidas con publicanos y pecadores: «La forma de proclamación de perdón —de proclamación por medio de acciones— que más impresionó a los hombres de aquella época, fue la comunión de mesa que Jesús tuvo con los pecadores: el hecho de que Jesús se sentara a la mesa con ellos. Jesús los invita a su casa (Lc 15,2), y en un banquete de fiesta se sienta con ellos a la mesa (Mc 2,15par). El que estos relatos son históricos lo vemos drásticamente por la frase despreciativa hacia Jesús (Mt 11,19; Lc 7,34), que con seguridad se remonta a los días mismos del ministerio público de Jesús»[102]. Esta conducta de Jesús no tiene su origen en un sentimiento humanitario hacia los marginados o en una rebeldía ante las barreras socio-religiosas de la sociedad; interpretar así la comunidad de mesa que mantuvo Jesús con los pecadores sería censurar su verdadero significado e incapacitarse para comprender el motivo del virulento rechazo que ésta suscitó entre los fariseos.

En Oriente, incluso en la actualidad, la comunidad de mesa entraña concesión de amistad, paz y perdón. Si el invitado había sido antes un enemigo, el que lo sienta a su mesa le dice sin palabras que le brinda de nuevo la amistad, que puede estar seguro de su perdón. Así, cuando Evil Merodac subió al trono de Babilonia, sacó de la prisión al rey Joaquín, que Nabucodonosor había deportado y encarcelado, para sentarle a su mesa: «Le hizo quitar los vestidos de preso, y ya siempre comió a su mesa todo el tiempo de su vida» (2Re 25,29). De modo semejante, el rey Agripa I invita a su mesa al jefe supremo de su ejército, que había caído en desgracia, en señal de perdón[103].

---

[102] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 140. La frase de Mt 11,19 dice así: «He aquí un hombre comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores».

[103] Cf. Flavio Josefo, *Ant* 19,321.

En el judaísmo la comunidad de mesa poseía además una dimensión religiosa. El banquete se iniciaba con la bendición del pan pronunciada por el jefe de la casa, que posteriormente entregaba un trozo de pan bendecido a todos los comensales; éstos, al comerlo, participaban en la bendición pronunciada. La comunidad de mesa, por tanto, era al mismo tiempo comunión ante Dios. Por eso Jesús, admitiendo a su mesa a los publicanos y pecadores, les concede el perdón de los pecados: «Esas comidas —afirma J. Jeremias— son expresión de la misión y del mensaje de Jesús (Mc 2,17), comidas escatológicas, celebraciones anticipadas del banquete salvífico del fin de los tiempos (Mt 8,11par), en las cuales se representa ya ahora la comunidad de los santos (Mc 2,19). La inclusión de los pecadores en la comunidad salvífica, inclusión que se realiza en la comunión de mesa, es la expresión más significativa del mensaje acerca del amor redentor de Dios»[104].

De la comunidad de mesa que estableció Jesús con los pecadores no sólo tenemos testimonios en los evangelios, sino también en la literatura judía intertestamentaria. Por ejemplo, en el libro *Testamentos de los Doce Patriarcas*, una obra judía del siglo II a. de C., encontramos claras interpolaciones cristianas en las copias griegas, introducidas por copistas judeocristianos, conocedores de la mentalidad y del lenguaje judíos. Hay dos interpolaciones muy interesantes. En el parlamento del patriarca Simeón al expresar su fe en la salvación futura y en la resurrección, leemos:

> «Entonces también yo resucitaré con júbilo
> y alabaré al Altísimo por sus maravillas;
> pues Dios, tomando un cuerpo y comiendo con los hombres
> ha salvado a los hombres» (6,7).

La misma idea de Dios comiendo con los hombres se halla en el testamento de Aser. Este patriarca, al anunciar que su descendencia será castigada por su impiedad hasta que Dios se compadezca de ella y la libre de la tribulación y la angustia, dice:

> «Viviréis en la dispersión,
> despreciados como el agua que no sirve para nada,

[104] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 141.

hasta que el Altísimo visite la tierra,
y Él mismo venga como un hombre,
comiendo y bebiendo con los hombres
Él salvará a Israel y a todos los gentiles» (7,2s).

En un lenguaje judío estas interpolaciones proclaman cómo Dios salva a los hombres haciéndose hombre y comiendo con ellos. Estos copistas no sólo conocían el simbolismo profundo de la comunidad de mesa judía, sino también los hechos narrados en los evangelios: que Jesús comió con publicanos y pecadores. Por tanto, al comer con publicanos y pecadores, Jesús realiza una acción simbólica que expresa la amistad entre Dios y el pecador. El perdón de Jesús es el perdón de Dios; la amistad que ofrece con su comunidad de mesa a publicanos y pecadores es la amistad de Dios.

3. El paralítico perdonado (Mc 2,1-12)

De los dos relatos en que Jesús concedió explícitamente el perdón de los pecados, el más significativo es sin duda la curación del paralítico de Cafarnaúm. El pueblo de Cafarnaúm, situado en la parte norte del lago de Tiberiades, es un paso obligado de las caravanas en camino hacia las regiones de Siria y Mesopotamia. Este lugar fue elegido por Jesús como centro de operaciones durante su vida pública. Por ello no es extraño que una buena cantidad de los relatos evangélicos tenga como marco este pueblo o sus alrededores. Entre ellos destaca este de la curación de un paralítico, que, según Marcos, marca el inicio de las controversias con los escribas y fariseos. He aquí la versión que Bover-O'Callaghan hacen de este relato de milagro:

«Y habiendo entrado de nuevo en Cafarnaúm al cabo de días, corrió la noticia de que estaba en casa. Y se aglomeraron muchos, hasta el punto de que ya no se cabía ni siquiera a la puerta, y les proponía la palabra. Y vienen conduciendo a él un paralítico llevado por cuatro. Y como no pudiesen llevarlo hasta él por la afluencia de las turbas destecharon el techo del sitio donde se hallaba Jesús, y por el boquete abierto descuelgan la camilla en que el paralítico estaba tendido.

Y como vio Jesús la fe de éstos, dice al paralítico: Hijo, perdonados son tus pecados. Estaban algunos de los escribas allí sentados, y pensando en sus corazones: ¿Cómo éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios? Y al punto, conociendo Jesús en su espíritu que así pensaban en su interior, díceles: ¿Por qué pensáis eso en vuestros corazones? ¿Qué es más hacedero, decir al paralítico: 'Perdonados son tus pecados', o decir: 'Levanta, toma a cuestas tu camilla, y anda'? Pues para que sepáis que tiene potestad el Hijo del hombre de perdonar pecados sobre la tierra, dice al paralítico: Yo te lo digo: Levanta, toma a cuestas tu camilla y marcha a tu casa. Y se levantó, y al punto, cargando con su camilla, salió en presencia de todos, de suerte que estaban todos fuera de sí y glorificaban a Dios, diciendo: Nunca tal vimos».

Este relato de Marcos contiene tal cantidad de anomalías que apenas hay una frase en que no se haya señalado alguna extrañeza. Son precisamente esas extrañezas las que más contribuyen a considerar este milagro como inverosímil; un buen grupo de estudiosos descarta este relato evangélico como increíble. Entre los comentaristas que han estudiado este pasaje en los últimos cincuenta años, seguramente destaca E. Haenchen por ser el que más se detiene en señalar las inverosimilitudes del relato. He aquí sus palabras, en las que se percibe un cierto aire de ironía:

«Cuatro hombres traen en una camilla un paralítico, pero la multitud congregada ante la puerta no les deja paso. ¿Qué hacer? Los portadores —y naturalmente también el enfermo; más aún, él en primer lugar— no renuncian a su propósito de llegar hasta Jesús. Por una escalera exterior, o a pie llano, si la casa se hallaba en la ladera de una colina, suben al tejado y lo levantan; naturalmente no todo, sólo la parte debajo de la cual se hallaba Jesús. La palabra ἐξορύξαντες, 'abriendo un agujero', indica que el narrador piensa en un auténtico desmontaje de la techumbre, formada de palos, juncos o paja y barro.

»Ya D.F. Strauss se preguntaba cómo pudo ser esto posible. Es preciso representarse realmente la escena para comprender esta duda. El espacio interior, donde Jesús habla, está abarrotado de gente. De repente se oyen encima pasos, luego golpes, y más golpes; poco después comienzan ruidos extraños: caen trozos de barro, pequeños y

grandes; son retirados los palos de la techumbre y aparece un trozo de cielo. Pero el trabajo prosigue; para que pueda pasar una camilla, aunque estrecha, se precisa una abertura respetable. Y mientras tanto, Jesús sigue hablando tranquilamente, la gente escucha sin que todo aquello distraiga su atención un momento. El dueño de la casa no se preocupa de que están demoliendo su vivienda. A pesar de los trozos de barro, etc., todos están tan fascinados que sólo miran cuando la camilla con el paralítico desciende delante de ellos.

»Sólo la costumbre de aceptar mecánicamente los relatos bíblicos por el simple hecho de que se encuentran en la Biblia, ha impedido reconocer la imposibilidad de esta maniobra. B. Weiss, por ejemplo, escribe: 'Ya Volkmar (1882) tranquilizó a los que se preocupaban por el peligro que la maniobra representaba para los que se hallaban debajo; el palestinense Marcos sabía mejor sin duda si tal maniobra era posible o no'. Esta explicación demuestra que B. Weiss valoraba más los datos que nos ha legado la tradición sobre el evangelio de Marcos que las conclusiones obtenidas de los datos contenidos en el mismo evangelio»[105].

Otras inverosimilitudes señaladas por Haenchen son: el perdón de los pecados, como inesperada respuesta de Jesús a los esfuerzos de los que traen al paralítico; la repentina aparición de los escribas en el v.6, que volverán a desaparecer con una brusquedad semejante; la curación operada por Jesús, no por compasión al paralítico, sino para demostrar su poder para perdonar los pecados. Este examen meticulosamente crítico es sin duda desorbitado, y en él se fantasea casi a rienda suelta. En realidad, gran parte de las inverosimilitudes que enumera E. Haenchen se hallan en el hipotético relato que él lee, no en el extremadamente sobrio que nos ofrece Marcos. No obstante, llama poderosamente la atención el que ni siquiera aluda de pasada a una dificultad mucho mayor de las que él señala. Toda la descripción de Haenchen se basa sobre el hecho de que Jesús está predicando dentro de una casa. Si es exacta esta representación, teniendo en cuenta el espacio pequeño de las casas de entonces, no podían ser muchas las personas que le escuchaban. La mayoría de la multitud,

[105] E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen,* Berlin 1966, 100-104.

que naturalmente ha venido a escucharle, se quedó en la calle delante de la casa sin oír nada, pues era imposible que le llegaran las palabras de Jesús desde el lugar donde se supone encerrado. Esta manera de narrar los hechos es tan incomprensible en el relato de un acontecimiento real como en un relato de ficción, por muy popular que se lo considere; la ficción no puede sustraerse a la lógica.

Hay otra anomalía en el relato, dentro del v.2, que hace de éste algo un tanto incomprensible, desquiciado; incluso diríamos que lo destroza. En efecto, si ya en el v.2, que es claramente una introducción, se dice que Jesús «les hablaba la palabra», es natural imaginar, o mejor deducir, que la llegada de los cuatro hombres con el paralítico interrumpe la predicación de Jesús. Y como en el v.5 se dice que Jesús «viendo la fe de ellos, dice al paralítico: Hijo, perdonados son tus pecados», el lector siente que Jesús ha dejado de predicar para atender al paralítico. Y en los versículos siguientes hasta el final del relato no aparece nada de la predicación de Jesús, como si la interrupción realizada por la llegada del paralítico hubiese sido definitiva. Por otra parte, en el v.5 la esquematización de la estilística narrativa es suma. Es mucho lo que han escrito los estudiosos sobre la falta de justificación en el relato del perdón de los pecados que otorga Jesús al paralítico. Esta extrañeza sería mucho mayor si la llegada del paralítico, traído por cuatro hombres, tiene lugar mientras Jesús está ya predicando, forzándolo a interrumpir la predicación.

Antes de ofrecer la traducción del relato arameo que las extrañezas señaladas nos han obligado a reconstruir, permítasenos hacer una aclaración sobre la locución «el hijo del hombre». Es famoso el artículo de G. Vermes sobre el valor de esta expresión como sustitutivo del pronombre de primera persona, «yo»[106]. Por eso, el conjunto sintáctico «para que veáis que el hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados, dice al paralítico: a ti te lo digo, levanta...» es equivalente, aunque mucho más bella y digna que ésta: «para que veáis que yo tengo poder en la tierra para perdonar pecados, digo al paralítico: a ti te lo digo, levántate...». No es preciso, por consiguiente, suponer que la frase «dice al paralítico» es un inciso del narrador, como hacen muchas traducciones; pertenece a las palabras de Jesús, y si el verbo está en tercera persona es

[106] G. Vermes, «The Use of בר נשא/בר נש in Jewish Aramaic», en M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford ³1967, 310-330.

porque Jesús está nombrado mediante la expresión «hijo del hombre». He aquí la versión castellana del original arameo que hemos reconstruido:

> «Y habiendo vuelto de nuevo a Cafarnaúm días después se oyó que estaba en casa. Y se reunieron muchos, de manera que ya no cabía absolutamente nada (en el espacio) delante de la puerta, para que les hablase la palabra. Y vienen trayéndole un paralítico sostenido por cuatro. Y no pudiendo presentárselo (a Jesús) a causa de la multitud, lo llevaron a la azotea donde (éste) estaba; y haciendo una abertura, descuelgan la litera donde yacía el paralítico. Y habiéndoles explicado Jesús la fe, dice al paralítico: 'Hijo, perdonados son tus pecados'. Pero había algunos escribas que residían allí (= en Cafarnaúm) y razonarían con sus inteligencias: ¿Qué es éste que así habla? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino uno solo, Dios? Y al punto, previendo Jesús en su espíritu que así razonarían algunos de ellos, dice para confundirlos: 'Esto razonad con vuestras inteligencias: ¿Qué es más fácil, decir al paralítico "perdonados son tus pecados" o decir: "levántate, toma tu camilla y marcha". Pues para que veáis que el hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados, dice al paralítico: A ti te lo digo, levanta, toma tu camilla y marcha a tu casa'. Y se levantó, y al punto, tomando su camilla, salió delante de todos, de modo que estaban todos fuera de sí y glorificaban a Dios, diciendo: 'Nunca tal vimos'»[107].

Aunque un relato es imposible sin una estilización y simplificación de los hechos, creemos que esta traducción apenas necesita comentario para comprender lo que se describe. Los primeros versículos del relato no son más que la descripción de los oyentes que van llegando ante la casa en que se hospeda Jesús. La multitud fuera de la casa, llenando el espacio que hay delante de ella, está expectante y deseosa de escuchar la predicación de Jesús. Éste sale a la puerta para predicar la palabra a la multitud congregada. Entre los que se acercan a escuchar la predicación de Jesús, hay un paralítico llevado por cuatro hombres. A causa de la multitud, no puede

[107] Para la justificación lingüística de esta traducción véase M. Herranz Marco-J.M. García Pérez, *Milagros y resurrección de Jesús según san Marcos* (SSNT 8), Madrid 2001, 21-43.

acercarse hasta Jesús, y los portadores deciden subir a la terraza, hacer una abertura y descolgar al paralítico dentro de la casa; previsiblemente junto a la puerta. De este modo el paralítico está cercano a Jesús, puede verle y oír su palabra. Sólo así posee lógica el relato.

En cuanto a la repentina concesión del perdón de los pecados que otorga Jesús al paralítico, creemos que el mejor modo de ilustrarla es una comparación con el relato de Zaqueo en Lc 19,1-10. Zaqueo quiere ver a Jesús, y al no poder, por su reducida estatura, se sube a un sicomoro junto al camino por donde Jesús debía pasar. Este gesto, audaz y seguramente llamativo en una persona respetable por su riqueza, se parece no poco al de los portadores del paralítico que, para que éste pueda ver y oír a Jesús, realizan la hábil maniobra de bajarlo por la terraza. Ambos gestos, el de Zaqueo y el del paralítico, nacen de una simpatía llena de curiosidad por Jesús y manifiestan una inicial acogida o aceptación de su persona. El narrador no dice nada de que los cuatro hombres trajeran el paralítico a Jesús simplemente para que lo curase. Así se explica que Jesús comience su predicación, la desarrolle durante un tiempo, que muy probablemente no fue corto, y por fin, cuando considera ya ultimada su explicación de la palabra a la multitud, y por tanto al paralítico, se dirija a éste con la concesión del perdón. Las palabras de Jesús a Zaqueo: «Hoy se ha hecho la salvación en esta casa», son sin duda alguna una forma distinta de decir lo mismo que había dicho al paralítico. ¿De qué otra salvación puede hablar Jesús, hospedado en casa de Zaqueo, que no sea la del perdón?

En la parte final del relato es necesario advertir que Jesús, con sus palabras, no se dirige necesariamente a los escribas que tiene delante; el consejo de utilizar la razón para discurrir vale ciertamente para los adversarios, pero también vale e incluso es más necesario para los fieles seguidores de Jesús. Quizá lo que quiere Jesús con estas palabras y la curación milagrosa es dar a sus fieles un argumento definitivo para rebatir la acusación de blasfemia que ante ellos formularán los escribas: pueden discurrir que, si Dios está con él para realizar estas obras milagrosas, no puede decir blasfemia cuando perdona los pecados. Tras el milagro de la curación del paralítico después de perdonarlo, la única posibilidad de rebatir a Jesús y poder legítimamente acusarlo de blasfemia era, no negar el milagro que había sido patente y realizado ante una multitud, sino interpretarlo como acción diabólica. En el capítulo siguiente, el

evangelista Marcos presenta a Jesús haciendo una defensa enérgica contra la acusación de que él arroja a los demonios con el poder de Beelzebul, el príncipe de los demonios.

* * *

«¿Qué es éste que así habla? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino uno solo, Dios?» Esta reacción escandalizada de los fariseos ante el perdón de los pecados otorgado al paralítico manifiesta con claridad el alcance de la pretensión de Jesús: se atribuye un poder exclusivo de Dios. De este modo hacía comprender a sus contemporáneos quién era y qué misión le había traído a la tierra. Ciertamente en los evangelios sinópticos no encontramos puesta en labios de Jesús la afirmación «Yo soy Dios», pero no creemos que de ello se pueda deducir que no se consideró a sí mismo Dios. Su conciencia divina se manifiesta en su apropiarse del derecho de perdonar los pecados. Por eso Juan no obra ilícitamente al poner en labios de Jesús expresiones explícitas de divinidad: «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10,30)[108]. Ante esta pretensión divina de Jesús se explica la reacción horrorizada de los judíos piadosos y su decidida voluntad de poner fin a su vida. Esta iniciativa extrema surgía de hallarse ante el pecado más abominable que puede cometer el hombre: hacerse Dios, considerarse Dios. De nuevo Juan expresa de forma explícita lo que los sinópticos dan a entender con sus relatos. Los judíos, ante una pregunta de Jesús acerca de la razón por lo que le quieren lapidar, responden: «No te apedreamos por obra alguna buena, sino por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,31-33).

«Si Jesús es Dios —reflexiona J. Guitton—, todo cambia de sentido, no solamente en el Evangelio, sino también en la historia humana, e igualmente en el sentimiento que podemos tener del universo, del puesto que ocupa este planeta perdido. Porque aquel que antes era un punto en la historia se convierte ahora en centro de la misma. Antes era como un tránsito, un vestigio, y ahora se encuentra inmóvil, y a su alrededor giran todas las demás cosas... En adelante habrá que llamar creador a Jesús-criatura —inmóvil y eterno, a ese Jesús mudable e histórico—, foco de la historia,

[108] Otras afirmaciones semejantes son Jn 6,46; 8,58; 10,38; 17,5.

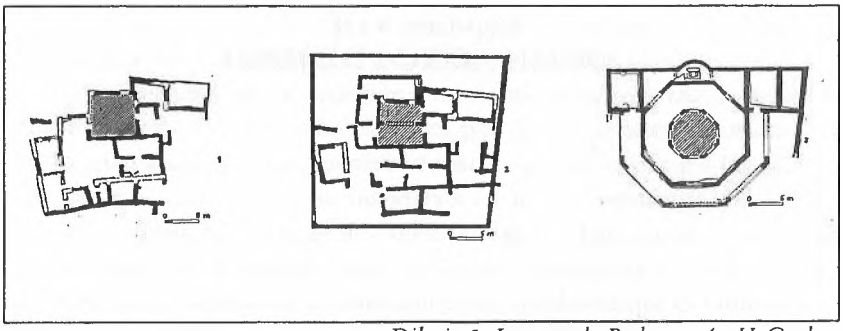
a aquel que hasta ahora no había sido más que un punto privilegiado de la misma. En el fondo sería la única inversión de circunstancias que merecería verdaderamente el nombre de 'dialéctica de la historia'»[109].

Excurso III: La casa de Pedro en Cafarnaúm

Mateo, después de narrar las tentaciones en el desierto, comienza el relato del ministerio público de Jesús con estas palabras: «Habiendo oído que Juan había sido entregado, se retiró a Galilea. Y dejando a Nazaret, se fue a habitar a Cafarnaúm, la marítima, en los confines de Zabulón y Neftalí» (4,12-13). De este modo, esa población a orillas del lago de Tiberiades llegó a ser la ciudad de Jesús durante los años que realizó la predicación del Evangelio (cf. Mt 9,1). En los primeros años de nuestra era, Cafarnaúm adquirió cierta importancia por su localización fronteriza entre Galilea, territorio gobernado por Herodes Antipas, y Traconítide, región perteneciente a la tetrarquía de Filipo. Este pueblo judío, que vivía principalmente de la pesca y la agricultura, llegó a ser el centro estratégico de la actividad de Jesús. Seguramente eligió este lugar para habitar porque sus primeros discípulos vivían allí.

Durante el siglo pasado se realizaron varias campañas arqueológicas que descubrieron una sinagoga y restos de varias casas, entre las que destaca la llamada «casa de Pedro». Situada en el *cardo maximus*, es una de las más cercanas al lago. Su puerta principal estaba orientada hacia el este y delante de ella había una especie de plaza o ensanchamiento de la calle principal. El espacio interior se distribuía alrededor de tres patios: uno al norte, otro al sur y otro más pequeño en medio de ambos; la entrada principal daba al patio norte. Alrededor de dichos patios estaban situadas las habitaciones con accesos abiertos, sin aislamiento alguno. En los patios estaban los fogones que servían para cocinar, los molinos artesanos para moler el grano y las escaleras que subían al techo, formado de algunas traversas de madera que sostenían una especie de suelo hecho de tierra y paja. Por la cantidad de habitaciones es fácil deducir que la casa fue habitada por un clan formado de varias familias.

[109] J. Guitton, *Jesucristo. Meditaciones*, Barcelona 2005, 295s.



Dibujo 3: La casa de Pedro según V. Corbo.

Una de las habitaciones ha sido reformada en varias ocasiones y sus muros fueron revocados. Se tiene constancia arqueológica de que fue utilizada como lugar de culto desde los albores del cristianismo, transformada muy probablemente en *domus ecclesia*. De hecho, escritas en los muros se han identificado diferentes expresiones relacionadas con Jesús y Pedro. En el siglo IV la casa entera es reestructurada al ser levantado un muro que la aísla del resto de las casas del pueblo. En esta ocasión se añade un atrio en el lado oriental y un pequeño pastoforio al poniente. En el siglo V, sobre la base de la casa se construye una iglesia octogonal, cuyos restos son fácilmente visibles al visitante actual, y la habitación venerada fue pavimentada con un mosaico. Esta iglesia fue destruida a comienzos del siglo VII, probablemente durante la invasión persa que tuvo lugar en el 614. ¿Por qué esa habitación ha sido objeto de semejante veneración? La explicación más probable es que se trate del lugar donde habitó Jesús durante el tiempo que residió en Cafarnaúm[110].

[110] Para una información más detallada sobre los descubrimientos arqueológicos en esta población véase S. Loffreda, *Cafarnao. La città di Gesù*, Gerusalemme 1976.

Capítulo VIII
LOS MILAGROS DE JESÚS

Algunos estudiosos consideran carente de importancia el que Jesús hiciera milagros. Lo único que sabemos con certeza —sostienen— es que la Iglesia primitiva narraba milagros de Jesús como medio de expresar el misterio de su persona y obra. Más allá no podemos ir; y tampoco es necesario —dicen—, pues nuestra fe se basa en la predicación de la Iglesia apostólica, no en la historicidad de los relatos de milagros que contienen los evangelios. Esta renuncia a la investigación histórica sobre los milagros contradice la esencia del anuncio cristiano. El Evangelio, la predicación cristiana, no consiste en un enunciado de verdades religiosas abstractas, como las que tenemos en otras religiones, sino en la proclamación de que Dios se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret y ha realizado la salvación de los hombres a través de su muerte y resurrección[111]. Ciertamente no podemos probar con los medios de la investigación histórica que Dios nos redimió en la vida, pasión y muerte de Jesús de Nazaret; la aceptación de esta verdad pertenecerá siempre a la decisión de la fe. Pero la índole histórica de la fe cristiana nos autoriza a preguntarnos

[111] Hace muy pocos años lo recordaba L. Giussani en estos términos: «La cuestión capital del cristianismo hoy día es identificarlo con un Hecho —el Acontecimiento de Cristo— y no con una ideología. Dios ha hablado al hombre, a la humanidad, no con un discurso que en último término pueda ser un hallazgo de filósofos o intelectuales, sino como un hecho acaecido del que se tiene experiencia» (Carta a Juan Pablo II con ocasión del 50 aniversario del nacimiento de Comunión y Liberación).

por la historia de Jesús, por lo que realmente hizo y enseñó. La característica esencial del cristianismo es que Dios se manifestó en la historia, estableció un diálogo con el hombre a través de la humanidad de Jesús de Nazaret. Negar su dimensión histórica, por tanto, es negar el cristianismo.

La gran diferencia del acontecimiento cristiano respecto a las religiones reside en que Dios no se manifiesta en los fenómenos de la naturaleza, sino en Jesús de Nazaret, un judío del siglo I. Esta unión de lo divino y lo humano en un hombre exalta el género humano de un modo increíble. De hecho, solamente la tradición cristiana afirma que el hombre singular tiene un valor inalienable, a cuyo servicio está todo lo creado. Nada, ni estructura política, ni comunidad o grupo, ni valor o bien social tiene mayor dignidad que el hombre. Esta exaltación del hombre aparece con enorme claridad en el trato que Jesús mantiene con todas las personas de su entorno, pero sobre todo con los enfermos y necesitados a los que favorece con sus milagros.

1. El rechazo de la historicidad de los milagros de Jesús

El ataque a la historicidad de los milagros comenzó a finales del siglo XVIII. Hoy nos cuesta trabajo creer que los primeros críticos de los evangelios, que se presentaban como defensores de los derechos de la razón y la ciencia frente a una fe que consideraban credulidad ingenua, escribían animados de una sincera buena voluntad. En ellos encontramos afirmaciones rotundas, sin apenas datos para formularlas; más debidas, por tanto, a prejuicio ideológico que a un estudio atento. Sirva como ilustración esta cita de H.S. Reimarus, uno de los pioneros de esta crítica moderna de los evangelios:

> «Hasta treinta o sesenta años después de la muerte de Jesús no se comenzó a escribir un relato de los milagros que realizó, y esto se hizo en una lengua que los judíos de Palestina no conocían. Y todo esto ocurría en un tiempo en que la nación judía se hallaba en un estado de la mayor postración y confusión —a raíz de la destrucción de Jerusalén en el año 70—, en el que vivían ya muy pocos de los que habían conocido a Jesús. Nada, por tanto, más fácil para los autores de los evangelios que inventar tantos milagros como quisieran, sin miedo

a que sus escritos fuesen fácilmente entendidos o refutados. Desde el comienzo se había impuesto a todos los convertidos el convencimiento de que era ventajoso y saludable creer y someter la mente a la obediencia de la fe. En consecuencia, la credulidad de los convertidos no era menor que el 'pío fraude', un fraude animado de buenas intenciones, de sus maestros; y ambas cosas, credulidad y fraude piadoso, como es bien conocido, abundaron en el más alto grado en la naciente Iglesia cristiana. Otras religiones están también llenas de milagros; los paganos alardean de ellos, y lo mismo hacen los turcos. No hay religión sin milagros; y esto es precisamente lo que hace tan sospechosos a los milagros cristianos y lo que nos obliga a preguntarnos: ¿ocurrieron realmente los hechos narrados? ¿Fueron las circunstancias como en cada caso se afirma? ¿Se trata de fenómenos naturales, o de obra de hechicería, o cosa del azar? Los que se han ocupado de la materia y de la historia verán muy bien que digo la verdad»[112].

En dichas palabras aparece ya uno de los argumentos repetido continuamente por los que niegan la historicidad de los milagros evangélicos: el parecido de éstos con las leyendas que encontramos en torno a otros fundadores de religiones o figuras destacadas en ellas. Pero Reimarus, al igual que los estudiosos que repiten este argumento, como veremos más adelante, cometió un grave error: deducir unas conclusiones categóricas del parentesco superficial entre los relatos evangélicos y las narraciones de otros ámbitos culturales y religiosos. En realidad, la verdadera dificultad de Reimarus proviene de su prejuicio filosófico: la razón humana no puede admitir los milagros, porque lo milagroso es imposible en un mundo sometido a rígidas leyes físicas; los milagros son científicamente imposibles.

¿Cómo explicar, entonces, la presencia de estos relatos en los evangelios? Las explicaciones ofrecidas pueden reducirse sintéticamente a dos: la racionalista y la mítica o legendaria. Según la interpretación racionalista, tras los relatos milagrosos de los evangelios se esconden hechos que originariamente no tenían nada de prodigioso. En la multiplicación de los panes, por ejemplo, lo que sucedió fue simplemente que los apóstoles convencieron a un muchacho, que llevaba cinco panecillos de cebada y

[112] H.S. Reimarus, *The Goal of Jesus and His Disciples*, 119.

dos peces, para que repartiera sus provisiones con otros; el ejemplo cundió, y los demás repartieron también sus panes, hasta que toda la multitud se sació. Esta interpretación racionalista introduce en el texto evangélico una serie de cosas que no dice o lo manipula caprichosamente. Por este motivo, D.F. Strauss, a principios del siglo XIX, en su *Vida de Jesús examinada críticamente*, ofreció la denominada interpretación mítica o legendaria. Su punto de partida sigue siendo la imposibilidad de lo milagroso, pero explica estos relatos no como desfiguraciones de hechos no milagrosos, sino como composiciones literarias a partir de relatos semejantes —que naturalmente él considera no históricos— contenidos en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, considera la multiplicación de los panes un relato compuesto por los primeros cristianos siguiendo el modelo de los relatos sobre el maná de Moisés o del pan milagroso de que hablan las narraciones sobre Elías y Eliseo. De este modo, los cristianos presentaban a su Mesías como dotado de iguales o mayores poderes que los profetas del Antiguo Testamento.

En la actualidad, ha sido prácticamente abandonada la interpretación racionalista; a lo sumo persiste en la literatura sensacionalista, que no repara en resucitar viejos tópicos por ignorancia o por insolencia. La interpretación mítica, en cambio, se mantiene viva, aunque con algunos retoques. A nuestro juicio, la mejor crítica que se puede hacer a esta hipótesis es el estudio científico de los documentos históricos de que disponemos.

2. Los testimonios extra-evangélicos sobre los milagros de Jesús

Los historiadores romanos Tácito y Suetonio, que escribieron la historia de Roma o de los Césares en el siglo I, no nos dan ninguna luz al respecto: su información se reduce a la noticia escueta de que existió un tal Cristo, el cual fue ajusticiado por el gobernador Poncio Pilato en tiempo de Tiberio. Bastante más ayuda nos ofrecen los testimonios judíos. En primer lugar tenemos el famoso «testimonio flaviano». Este texto, como hemos visto en el capítulo I, ha sido objeto de mucha discusión, pues según ha llegado en los manuscritos griegos es casi una confesión de fe en Jesús; difícilmente puede atribuirse a la pluma de un autor judío. Recordemos el controvertido texto:

«Por este tiempo vivió Jesús, un hombre sabio, si se le puede llamar hombre. Fue autor de obras increíbles y el maestro de todos los hombres que acogen la verdad con placer y atrajo a muchos judíos y también a muchos paganos. Era el Cristo. Y aunque Pilato lo condenó a morir en cruz por instigación de las autoridades de nuestro pueblo, sus anteriores adeptos no le fueron desleales. Porque al tercer día se les apareció vivo, como habían vaticinado profetas enviados por Dios, que anunciaron muchas otras cosas maravillosas de él. Y hasta el día de hoy existe el linaje de los cristianos, que se denominan así en referencia a él».

Hasta el siglo XVI, esta presentación de Jesús se consideró auténtica, es decir, escrita por Josefo. Con el nacimiento de la crítica histórica comenzaron las dudas, y en la actualidad, tal cual nos ha llegado, nadie la considera auténtica. Se discute si toda ella es una interpolación fabricada por un autor cristiano, o si una mano cristiana retocó una noticia más sobria que contenía el texto original de Josefo. La mayoría de los estudiosos, teniendo en cuenta las versiones árabe, siriaca y latina, juzga auténtica la referencia a Jesús, pero no en los términos en que la conocemos. Los estudiosos están de acuerdo en reconocer como original la mención a las obras prodigiosas realizadas por Jesús. Es decir, que según el testimonio de Flavio Josefo, Jesús realizó milagros. No obstante, el hecho de que este autor judío residiera en Roma desde el año 70 hizo surgir la sospecha de que sus fuentes informativas pudieran haber sido cristianas. Si esto se probara, su testimonio no se puede considerar independiente del que tenemos en los evangelios.

Una fuente histórica que con certeza es independiente de los documentos cristianos es el *Talmud* de Babilonia. Aunque ya hemos estudiado este texto en el capítulo I, volvemos a recurrir a él por su importancia en relación con los milagros de Jesús. Ya hemos dicho que recoge una tradición muy antigua. El *Talmud* comenta un texto de la Mishná que describe cómo el reo de blasfemia o herejía debe ser llevado a lapidar. «Antes —dice— grita un pregonero: Si alguien tiene algo a favor de su absolución, que se presente y hable». Y aquí añade el *Talmud*:

«Antes grita el pregonero. Por tanto sólo antes. En contra de esto se dice: 'La víspera de la Pascua fue colgado Jesús. Cuarenta días antes, el pregonero había gritado: Es sacado a lapidar porque ha practicado la

hechicería y ha seducido y descarriado a Israel. Quien tenga algo que decir en su defensa, venga y lo diga. Y como nada fue presentado en su defensa, fue colgado la víspera de la Pascua'. Ulla respondió: '¿Crees que era necesario buscar para él una defensa? Era un seductor, y el Misericordioso dice: No te apiadarás de él ni ocultarás su culpa. Pero en Jesús la situación era distinta, pues estaba cercano al gobierno'» (*bSanh* 43a).

Este pasaje pertenece a una obra escrita por judíos que rechazaron el anuncio cristiano. Según este testimonio, Jesús fue condenado justamente por el tribunal del sanhedrín a causa de un delito descrito con la expresión «practicar la hechicería». Aquí se usa una fórmula muy semejante a la usada en los evangelios por los adversarios de Jesús, cuando le acusan de pacto con Beelzebul (Mc 3,22; Mt 12,24-27). Pero diciendo que Jesús practicó la hechicería o tuvo pacto con Beelzebul se está reconociendo que realizó obras que llamaron la atención por su carácter extraordinario. Los discípulos de Jesús vieron en ellas milagros auténticos; sus adversarios las consideraron obras de hechicería. Ahora bien, el dato de que tales obras no se nieguen, sino simplemente se interpreten de distinta manera, es prueba de la historicidad de tales obras prodigiosas. Por eso, desde los comienzos del cristianismo no se pudo negar que Jesús las realizó, sino solamente interpretarlas de modo distinto. Si los relatos evangélicos que atribuyen curaciones milagrosas a Jesús fueran una creación de la comunidad cristiana sin ningún fundamento histórico, como sostiene cierta crítica moderna, la tradición judía seguramente no hablaría de práctica de hechicería, sino de falso milagrerismo inventado por sus seguidores.

Por tanto, también el historiador, si somete los documentos a una crítica seria pero sincera, tendrá que reconocer que Jesús realizó curaciones milagrosas. Ciertamente los documentos mejor informados sobre la actividad taumatúrgica de Jesús son los evangelios. A ellos nos acercamos ahora para estudiar varios dichos, que resultarían ilógicos e ininteligibles si Jesús no hubiera realizado ningún milagro durante su ministerio público[113].

[113] Para la redacción de esta primera parte de la lección hemos seguido la argumentación de M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, 113-133.

3. El testimonio de los evangelios

Antes de utilizar los evangelios como fuentes históricas es necesario salir al paso de una objeción. Dice así: dado que estos libros son obras de hombres que creyeron en Jesús, ¿no debemos considerarlos testimonios sospechosos de parcialidad? Bien es cierto que la inmensa mayoría de los testimonios pueden ser acusados de parcialidad; también el de un adversario, pues transmitiría los hechos desde una visión contraria o negativa. En cualquier caso, como acabamos de ver, todas las fuentes, sean escritas por los adversarios o por los seguidores de Jesús, pueden servirnos para reconstruir la verdad histórica. La única condición exigida es utilizarlas críticamente. Por tanto, también los evangelios, valorados según los criterios de la ciencia histórica, pueden ser útiles para acercarnos al acontecimiento.

Si tenemos en cuenta las diferentes fuentes identificadas por los estudiosos en los evangelios, cuatro de ellas testimonian que Jesús realizó milagros; la única que no lo hace son los relatos propios de Mateo. El evangelio de Marcos narra 12 curaciones milagrosas y una resurrección, contiene también cuatro sumarios en que se dice que Jesús curó a muchos enfermos y alude en cuatro ocasiones a curaciones milagrosas y exorcismos[114]. La fuente común de Mateo y Lucas, la llamada fuente Q, contiene también un relato de curación milagrosa y tres dichos de Jesús que hablan de curaciones y exorcismos[115]. En los relatos propios de Lucas encontramos dos dichos de Jesús que suponen la realidad de los milagros y tres nuevos relatos de curaciones y una resurrección[116]. Por lo que se refiere al evangelio de

[114] Las curaciones: Mc 1,23-28 (endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm); 1,29-31 (la suegra de Pedro); 1,40-45 (un leproso); 2,1-12 (el paralítico perdonado); 3,1-6 (el hombre de la mano paralizada); 5,1-20 (el endemoniado de Gerasa); 5,25-34 (la hemorroísa); 7,24-30 (hija de la sirofenicia); 7,31-37 (un sordomudo); 8,22-26 (ciego en Betsaida); 9,14-29 (el niño lunático); 10,46-52 (el ciego Bartimeo). Resurrección: 5,21-24.35-43 (la hija de Jairo). Sumarios: 1,32-34; 1,39; 3,10; 6,56. Alusiones: 3,22-27; 6,5; 6,7.13; 9,38-40. Contiene también varios relatos de milagros de naturaleza: 4,35-41 (tempestad calmada); 6,32-44 y 8,1-9 (multiplicaciones de los panes); 6,45-52 (Jesús camina sobre las aguas); 11,12-13.20-21 (maldición de una higuera).

[115] Curación: Mt 8,5-13=Lc 7,1-10 (curación del siervo del centurión). Dichos: Mt 11,4-6=Lc 7,21-23; Mt 11,20-24=Lc 10,13-15; Mt 12,27-28=Lc 11,18-20.

[116] Dichos: 10,17-20; 13,32. Curaciones: 13,10-17 (una mujer encorvada); 14,1-6 (un hidrópico); 17,11-19 (diez leprosos). Resurrección: 7,11-17 (hijo de la viuda de Naím).

Juan, de los 29 relatos de milagros que contienen los sinópticos, ofrece solamente tres: la curación del hijo del oficial, la multiplicación de los panes y Jesús caminando sobre las aguas. No obstante, el cuarto evangelio incluye cinco relatos de milagro propios[117]. Sorprendentemente Juan no refiere ningún relato de exorcismo ni curaciones de leprosos.

En una primera impresión parece que se deba considerar estas narraciones de los evangelios como el mejor testimonio de la historicidad de los milagros de Jesús. La crítica histórica, no obstante, prefiere fijar su atención en algunos dichos de Jesús que hacen referencia a ellos. La razón es clara: si estos dichos fueron pronunciados realmente por Jesús, es decir, son auténticos, serían una prueba de primera mano sobre la historicidad de sus milagros. Entre estos dichos de Jesús, el mejor atestiguado es su réplica a los escribas y fariseos que le acusan de pacto con Beelzebul. El dicho nos ha llegado en Marcos y en la fuente Q. He aquí las dos versiones:

> «Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: Tiene a Beelzebul, y en virtud del príncipe de los demonios arroja a los demonios. Y habiéndoles llamado, decíales en parábolas: ¿Cómo puede Satanás arrojar a Satanás?» (Mc 3,22-24).

> «Si yo arrojo los demonios con el Espíritu de Dios, entonces el reino de Dios ha venido a vosotros» (Mt 12,27; Lc 11,19).

¿Cómo podemos estar ciertos de que Jesús pronunció realmente estas palabras? Esta certeza nos viene de la aplicación de los principales criterios de autenticidad, que hemos estudiado en el capítulo IV. Apliquémoslos. Recordemos que el criterio de atestación múltiple sostiene que hay fuertes motivos para pensar que se trata de un dicho o relato de gran garantía histórica cuando nos ha llegado en varias fuentes. De esta sentencia de Jesús hay testimonio en Marcos y en la fuente común de Mateo y Lucas, ambos escritos de una gran antigüedad. Según el criterio de discontinuidad, se puede considerar auténtico un dicho de Jesús cuando

[117] Estos son los relatos de milagro propios de Juan: el cambio de agua en vino en Caná (2,1-11), la curación del enfermo de la piscina de Betesda (5,1-9), el don de la vista al ciego de nacimiento (9,1-7), la resurrección de Lázaro (11,1-44) y la pesca milagrosa después de la resurrección (21,1-14).

constituye una novedad dentro del judaísmo por el lenguaje o las ideas, y al mismo tiempo no refleja la fe de la Iglesia primitiva. Aplicando este criterio al dicho que estamos estudiando, el resultado no puede ser más satisfactorio. La discontinuidad con el judaísmo se hace patente en el modo que Jesús tiene de hablar del reino de Dios como una realidad que se ha hecho presente ya entre los hombres; los escritos judíos hablan siempre del reino de Dios como una realidad futura. Por otra parte, en el dicho no se encuentra expresada la fe de la comunidad cristiana primitiva, pues no presenta a Jesús como Mesías o el Señor glorioso, sino simplemente como el Jesús terreno, sometido a contradicción. Por último, no hay que olvidar que aquí tenemos unas palabras que son respuesta de Jesús a la acusación de tener pacto con Beelzebul: es impensable que los primeros cristianos inventaran semejante acusación contra su Señor. Atendiendo al criterio de dificultad, esta característica avala su autenticidad.

Por añadidura, la antigüedad del dicho queda patente en su colorido semítico. Cuando unas palabras de Jesús usan una terminología propia del mundo helenístico y ajena a la lengua y al marco cultural-religioso de Palestina, hay fuertes motivos para pensar que fueron creadas por la comunidad, ya que Jesús habló en arameo y tuvo una formación judeo-palestinense. Por el contrario, cualquier dicho de Jesús que refleje la lengua aramea y la concepción judeo-palestinense tiene todas las probabilidades de ser auténtico. Pues bien, este dicho contiene expresiones típicamente judías: «reino de Dios» y «arrojar los demonios con el Espíritu o el dedo de Dios»; igualmente palestinenses son los nombres de Beelzebul y Satán. El lenguaje es el de la tradición judía, que sólo es imaginable en su Palestina natal.

Una conclusión se impone: este dicho de Jesús, de cuya autenticidad resulta muy difícil dudar, supone necesariamente la realidad de los exorcismos y las curaciones milagrosas de Jesús. Si éstos no tuvieron lugar durante la vida de Jesús, es inconcebible que tuviera la necesidad de defenderse de la acusación de que actuaba con el poder de Beelzebul y procurara a la vez dar la interpretación verdadera de tales prodigios[118]. Y no se olvide que la acusación a la que responde el dicho de Jesús es la misma que tenemos formulada en el *Talmud*, cuya cita hemos ofrecido anteriormente.

[118] Otros dichos auténticos de Jesús que aluden a las curaciones milagrosas son: Mt 11,4-6; 11,21; Lc 13,32.

4. Los relatos de milagros: semejanzas y diferencias

Como señalaba H.S. Reimarus, en todas las religiones las figuras de sus fundadores o santones han sido exaltadas con la aureola del milagro. Esta peculiaridad ha sido utilizada con frecuencia para negar la historicidad de los relatos evangélicos: el parecido de éstos con las narraciones que encontramos referidas a los fundadores o figuras destacadas de las religiones sería motivo suficiente para sospechar de su autenticidad. Pero esta semejanza se explica porque el modo de narrar un milagro es siempre el mismo: «Nada se parece más al relato de un milagro verdadero que el relato de un milagro falso»[119]. De hecho el mismo esquema narrativo aparece en los relatos de la antigüedad y en los de la actualidad. Dicho esquema tiene tres partes: introducción, curación y demostración de la misma; no hay otra forma de narrar un milagro. Por tanto, la forma literaria no prejuzga su autenticidad. Ésta deberá verificarse mediante los criterios de la investigación histórica.

Citaremos ahora seis relatos de milagro procedentes de la literatura griega; los tres primeros pertenecen a los relatos de curaciones grabados en piedra por mandato de los sacerdotes del templo dedicado a Asclepio en Epidauro a finales del siglo IV a. de C., mientras que los tres posteriores están tomados de la obra que Filostrato escribió en el siglo IV d. de C. sobre la vida de Apolonio de Tiana, un filósofo pitagórico que vivió en el siglo I.

1. «Cleo estuvo cinco años encinta. Cuando llevaba ya cinco años encinta, vino al dios como suplicante y durmió en el recinto sagrado. Apenas salió de él y estuvo fuera del recinto, dio a luz un niño, el cual, inmediatamente después de nacer, se lavó él mismo en una fuente y corría en compañía de su madre. Tras conseguir esto, hizo escribir en el exvoto: No es maravillosa la grandeza de la tablilla (del exvoto), sino la divinidad: que Cleo ha llevado una carga cinco años en el vientre, hasta que durmió (en el recinto sagrado) y él (Asclepio) la curó».

2. «Arata de Laconia, hidropesía. Por ésta durmió su madre, mientras ella estaba en Lacedemonia, y tuvo un sueño: le parecía que el dios cortaba

[119] P. Benoit, *Réflexions sur la «formgeschichtliche Methode»*, en *Exégèse et Théologie I*, Paris 1961, 41.

a su hija la cabeza y colgaba su cuerpo con el cuello hacia abajo; cuando había salido abundante líquido, descolgó el cuerpo y colocó de nuevo la cabeza en el cuello. Habiendo visto este sueño y regresando a Lacedemonia, encuentra a la hija curada, y había visto el mismo sueño».

3. «Hereus de Mitilene. Éste no tenía pelo en la cabeza, pero sí mucho en la barbilla. Sintiéndose avergonzado, pues la gente se burlaba de él, durmió. El dios le untó una medicina en la cabeza y le hizo tener pelo».

4. «Llegó también un cojo. Tenía ya treinta años y era un hábil cazador de leones; pero un león había saltado sobre él y le había dislocado un muslo, de modo que cojeaba de una pierna. Pero cuando las manos dieron masajes al muslo, el joven recobró el modo normal de andar. Y otro hombre, al que habían sacado los dos ojos, marchó habiendo recuperado la vista entera en ellos. Y otro, que tenía la mano paralizada, marchó con plena posesión del miembro. Y una mujer, que había sufrido ya durante siete veces en el parto, después que suplicó su marido por ella, fue curada así: (Apolonio) ordenó al marido que, cuando su mujer fuese a tener el próximo parto, entrase en su habitación llevando en el seno una liebre; entonces debía dar una vuelta alrededor de la mujer y soltar la liebre, pues la matriz sería arrojada junto con el feto, a no ser que la liebre fuese expulsada al punto fuera de la puerta».

5. «Mientras él (Apolonio) hablaba sobre las libaciones, asistía por casualidad al discurso un joven dandy, cuya reputación de licencioso era tan mala que su conducta era tema desde hacía mucho de soeces cantos callejeros. Su patria era Corcira, y se decía descendiente de Alcinoo, el feacio, que hospedó a Ulises. Apolonio estaba hablando sobre las libaciones y recomendaba no beber de esta copa, sino reservarla para los dioses sin tocarla ni beber de ella. Pero cuando recomendó también poner asas a la copa y verter la libación sobre el asa, porque ésta es la parte de la copa por la que es menos probable que los hombres hayan bebido, el joven rompió en una estrepitosa y burda carcajada, y casi ahogó su voz. Apolonio, fijando en él los ojos, dijo: 'No eres tú el que comete esta insolencia, sino el demonio, que te impulsa sin tu conocimiento'. Y en efecto, el joven, sin saberlo, estaba poseído por un demonio, pues se reía de cosas de las que nadie se ríe y luego estallaba en llanto sin razón alguna, y hablaba

consigo mismo y cantaba. La gente creía que era el humor bullanguero del joven lo que le llevaba a tales excesos, pero en realidad era un instrumento del demonio, aunque en aquella ocasión parecía simplemente que sufría una alegre borrachera. Cuando Apolonio fijó en él la mirada, el espíritu en él comenzó a lanzar gritos de miedo y rabia, como los que emiten los que son quemados o torturados; y el espíritu juraba que dejaría libre al joven y no volvería a tomar posesión de ningún hombre. Pero Apolonio se dirigió a él con ira, como un amo a un esclavo astuto, pillo y desvergonzado y todo lo demás; y le ordenó salir, dando una señal visible (de que había salido del joven). 'Derribaré aquella estatua', dijo el demonio señalando una de las estatuas que había en el pórtico real, pues allí era donde tenía lugar la escena. Cuando, primero, la estatua se movió y, luego, cayó, ¿quién describiría el alboroto que se formó por ello, y cómo aplaudían maravillados? El joven se restregó los ojos como si acabara de despertarse y miraba hacia los rayos del sol, y asumió un aspecto recogido al verse objeto de las miradas de todos. Y ya no se mostraba licencioso, ni miraba con ojos extraviados, sino que había vuelto a su naturaleza propia tan plenamente como si hubiera sido tratado con medicinas. Y desechó sus vestidos delicados y el resto de su vida sibarita, y se enamoró de la austeridad de los filósofos, y se vistió su manto y ordenó su vida según el modelo de Apolonio».

6. «He aquí otro milagro de Apolonio. Una joven había muerto justamente en el momento de su boda, y el novio seguía tras el féretro lamentando, como es natural, su boda inacabada; y toda Roma hacía duelo con él, pues la joven pertenecía a una familia consular. Hallándose Apolonio presente al dolor, dijo: 'Dejad en el suelo el féretro; yo haré cesar vuestras lágrimas por la joven'. Y al mismo tiempo preguntó cuál era el nombre de la joven. La gente pensó que iba a pronunciar un discurso, como suele pronunciarse, tanto para adornar el funeral, como para excitar la lamentación. Pero él no hizo nada de esto, sino simplemente tocándola y murmurando en voz baja cierto conjuro sobre ella, despertó a la joven de su supuesta muerte; y la muchacha dio una voz y regresó a casa de su padre, como Alcestes cuando fue resucitada por Hércules. Los familiares de la joven querían regalarle la suma de ciento cincuenta mil sextercios, pero Apolonio dijo que se los daba a la joven como dote. Si él descubrió alguna chispa de vida en ella, que quienes la atendían no percibieron —pues

se dice que, aunque llovía, su rostro despedía un vapor—, o si la vida estaba realmente extinguida y él se la restituyó con el calor de su mano, es un problema misterioso no sólo para mí, sino también para los que estaban presentes».

Al comparar atentamente los relatos contenidos en los evangelios con éstos atribuidos a Asclepio o Apolonio de Tiana, observamos profundas diferencias, a pesar del parecido de la forma. Comencemos por señalar una diferencia muy importante: los milagros que en el mundo griego se atribuyen a dioses u hombres dotados de poderes divinos son un modo de exaltar al dios o al hombre que los realiza; en los evangelios, los milagros de Jesús están presentados desde una perspectiva totalmente distinta, pues se les considera signos del reino de Dios. Ésta es una característica desconocida en el mundo griego y propia de la tradición judía. Igual que las acciones simbólicas de los profetas del Antiguo Testamento estaban al servicio de sus predicciones y advertencias proféticas, los milagros de Jesús aparecen en los evangelios como acciones simbólicas al servicio de su anuncio del reino de Dios. «Estos exorcismos y curaciones son signos que proclaman la llegada del reino de Dios, el comienzo de la salvación definitiva de la humanidad menesterosa, que sufre dolor y enfermedad bajo el poderío de Satán»[120]. Milagros y predicación de Jesús están estrechamente unidos.

Por otra parte, no sólo llama la atención la gran sobriedad de los relatos evangélicos en comparación con la fantasía de gran parte de los relatos helenísticos, sino también la presencia de elementos propios, característicos del mundo judío o motivos específicamente cristianos, es decir, datos no procedentes del ambiente literario y religioso pagano. Así, por ejemplo, el fuerte colorido arameo de numerosos relatos de milagros, su peculiar griego que delata una narración originariamente aramea, el tema de la fe en Jesús, de su mesianidad, y el choque con los representantes de la ortodoxia judía. Con otras palabras, el esquema convencional queda roto por la aparición de elementos totalmente desconocidos en los relatos paganos. Peculiaridades que sólo pueden explicarse reconociendo que estos relatos son narraciones compuestas originalmente en Palestina y por autores que refieren hechos vividos.

[120] Cf. M. Herranz Marco, *Los milagros de Jesús: signos que anuncian el reino de Dios*: CEv 18 (1975) 14s.

Una crítica histórica sana y sincera, es decir, no viciada por prejuicios filosóficos, debe reconocer la historicidad de los evangelios cuando presentan a Jesús realizando curaciones milagrosas. En otras palabras, quien niegue la historicidad de los milagros de Jesús deberá dar una interpretación razonable de la existencia de estos relatos evangélicos con sus peculiaridades y características propias, en absoluto provenientes del mundo helenístico, y sobre todo tendrá que afrontar la enorme dificultad de explicar el origen de los dichos de Jesús que aluden a exorcismos y curaciones milagrosas.

5. Conclusión

La dificultad de los relatos de milagro no reside en las fuentes, sino en el uso de ellas que hace el crítico moderno. La resistencia que experimenta el hombre contemporáneo a aceptar como auténticos los milagros de Jesús está muy bien identificada por Daniel-Rops: «El universo espiritual en el que vivió y enseñó Jesús no se parecía al nuestro. Estamos bañados, sobre todo desde hace dos siglos, en una atmósfera de racionalismo; respiramos el determinismo y el cientifismo en el aire de nuestras escuelas; para muchos hombres modernos, el 'progreso' ha consistido en eliminar lo sobrenatural so pretexto de vencer a la superstición»[121]. En realidad, si se califica como legendarios los relatos evangélicos de milagros no es porque se llega a esa conclusión después de un estudio crítico-histórico de las fuentes, sino porque se parte de la imposibilidad de que lo sobrenatural actúe en la historia. Paradigmática es esta confesión de E. Renan, que hemos citado anteriormente: «No es porque se me haya demostrado previamente que los evangelios no merecen una credibilidad absoluta por lo que rechazo los milagros. Sino que, porque relatan milagros es por lo que digo que los evangelios son leyendas [...] que los evangelios sean en gran parte legendarios es evidente porque están llenos de milagros y sobrenatural». Semejante actitud no es científica; deriva de un sujeto que, por prejuicios, se niega a reconocer la realidad.

[121] Cf. H. Daniel-Rops, *Jesús en su tiempo. Como un hombre entre los demás hombres*, Madrid ²2000, 394.

Capítulo IX
LOS TEXTOS DEL LLAMADO SECRETO MESIÁNICO

Marcos presenta a Jesús mandando guardar silencio en varias ocasiones a las personas beneficiadas por algún milagro suyo o a sus discípulos que le confiesan como Mesías. Una orden semejante aparece dirigida a los demonios que le confiesan públicamente como enviado de Dios[122]. No obstante, los mandatos a las personas curadas por él son todos disparatados. En la curación de un leproso, Jesús le impone absoluto silencio (1,40-45), para inmediatamente después, en una contradicción clamorosa, recordarle su obligación de ir al sacerdote y ofrecer el sacrificio prescrito por la ley de Moisés: al cumplir ambas cosas, el leproso necesariamente haría pública su curación extraordinaria. Después de resucitar a la hija de Jairo, impone silencio a los padres respecto a lo sucedido (5,21-24.35-43); pero la muerte de la niña era bien conocida por todos, incluso los preparativos del funeral habían ya comenzado. ¿Cómo podían guardar silencio respecto a lo sucedido con su hija? Es más, el mismo día del milagro o en los siguientes, los familiares y vecinos de Jairo verían a la niña viva y les sería fácil concluir acertadamente que su resurrección se debía al Maestro que habían hecho llamar. En la curación del sordomudo (7,31-37), el mandato es desobedecido de inmediato: apenas realizado el milagro, tanto el agraciado como sus acompañantes comienzan a publicarlo. Por lo demás, resulta de todo punto imposible que el hombre sanado permaneciera en

[122] Estos mandatos de silencio son los siguientes: 1,44; 5,43; 7,36; 8,26 (milagros); 8,30; 9,9 (discípulos); 1,25.34; 3,12 (demonios).

silencio de por vida para que nadie tuviera conocimiento de lo sucedido. Por último, salta a la vista el despropósito contenido en la orden de Jesús al ciego de Betsaida, a quien, después de curarlo, envía a casa sin permitirle entrar en el pueblo (8,22-26). ¿Cómo puede volver a su casa sin entrar en el poblado donde ésta se halla?

No menos descabellados son los mandatos de silencio dirigidos a los demonios. La primera imposición de silencio tiene lugar en el exorcismo del endemoniado de Cafarnaúm (1,24-26). El mandato es totalmente inútil, puesto que Jesús lo pronuncia después de que el espíritu impuro le ha confesado como Mesías ante la asamblea reunida en la sinagoga. Un poco más adelante, el evangelista refiere el comportamiento usual que Jesús tenía con los espíritus impuros prohibiéndoles hablar «para que no le hiciesen manifiesto» (3,12). A renglón seguido, sin embargo, el evangelista informa que dicha prohibición era impuesta a los demonios después de que éstos le habían identificado como «hijo de Dios» ante los presentes. ¿Tiene algún sentido impedir que suceda lo que ya ha sucedido?

Después de la confesión mesiánica de Pedro en Cesarea de Filipo, Jesús obliga a sus discípulos a guardar silencio al respecto. De igual modo, bajando de la montaña alta, manda a los tres discípulos testigos de su transfiguración que no digan nada de lo que han visto. En estas dos ocasiones es más creíble el reclamo de silencio: nada hay en los relatos que haga inverosímiles estos mandatos de Jesús, incluso parece posible el acatamiento. Lo extraño en ellas es la oscuridad que posee la formulación griega de la orden de silencio.

Con el deseo de ofrecer una explicación a estos inverosímiles mandatos de silencio, William Wrede publicó en 1901 un libro titulado *El secreto mesiánico en los evangelios. Y a la vez una aportación para entender el evangelio de Marcos*. Según este estudioso, en el evangelio de Marcos tenemos la visión de un narrador tardío sobre la vida de Jesús; en modo alguno la narración trata de transmitir lo que sucedió en la realidad. El redactor del evangelio de Marcos refleja la fe de los cristianos de su época, los cuales consideraban a Jesús como Mesías desde su concepción. Esta idea, sostiene Wrede, era el resultado de la reflexión teológica que la comunidad primitiva había realizado sobre los dichos y obras de Jesús. Sin embargo, afirma este estudioso, en los escritos del Nuevo Testamento existen huellas de una concepción más

primitiva, según la cual el hombre Jesús habría sido constituido Mesías después de su muerte[123].

De esta supuesta concepción primitiva deduce Wrede que Jesús jamás tuvo conciencia de ser el Mesías, es decir, que durante su existencia nunca se atribuyó una dignidad mesiánica. Con la finalidad de remediar, de algún modo, esta discordancia entre los recuerdos de la vida «real» de Jesús y la concepción que tenía la comunidad cristiana posterior, se inventó el secreto mesiánico. De este modo se ofrecía una explicación de por qué Jesús no habló nunca de su mesianidad: en realidad, aunque él era el Mesías, Jesús no permitió a sus discípulos darlo a conocer antes de su resurrección de entre los muertos. En otras palabras, los mandatos de silencio que tenemos en el evangelio de Marcos son un artificio literario creado por la comunidad primitiva para explicar por qué Jesús no se presentó explícitamente como Mesías durante su vida pública. Afirma Wrede: «A Marcos no le interesa otra cosa que introducir estas ideas en el relato. Introduce el motivo dogmático —y en cualquier lugar puede él colocar esta señal luminosa— a lo largo de la narración y se preocupa poco del aspecto que cada detalle asume como dato histórico en su contexto. Éste es su modo de proceder como escritor. El lector que lo entiende, ciertamente lo disculpará. Considerado como un escrito de historia, el evangelio de Marcos contiene una gran cantidad de torpes datos carentes de sentido. Pero si se toma como idea lo que es idea, el evangelista queda libre de toda acusación, es decir, no se dará ninguna importancia a todo lo que en él pueda calificarse sin sentido. Se lo considerará, sin duda, como procedimientos al servicio de una técnica de redacción que, un tanto desmañadamente, intenta crear relatos partiendo de ideas»[124]. Y concluye Wrede que justamente la existencia de este artificio literario «es un positivo testimonio histórico de que Jesús no se concibió como Mesías»[125].

Si este autor tiene razón, la identificación que hace la Iglesia de Jesús como verdadero Mesías no tendría ningún fundamento histórico.

---

[123] Wrede ve reflejada esta concepción primitiva en Hch 2,36; Rom 1,4; Flp 2,6-11.

[124] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen ³1963, 135.

[125] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 229.

Estaríamos ante una mitificación o ideologización de la persona de Jesús. La Iglesia, que se ha empeñado en presentarlo como tal, estaría siendo infiel a los datos históricos. O lo que es lo mismo, el Jesús histórico no coincide con el Cristo de la fe de la Iglesia. ¿Estaríamos, entonces, ante una prueba clara de que la fe y la historia son inconciliables? Pero si el Jesucristo que la Iglesia predica no es el real, ¿a quién se adhieren y siguen los cristianos? La teoría del secreto mesiánico, de ser verdadera, reduciría la fe cristiana en Jesús a una idea inventada por el hombre. Wrede no tiene reparo alguno en admitirlo cuando considera los relatos evangélicos como meras creaciones literarias para expresar la concepción que la comunidad cristiana tenía de Jesús. La fe, pues, no es más que una doctrina, una sabiduría que adquirió la Iglesia. En otros términos, separar la fe cristiana de la historia es reducirla a pura gnosis. Hace años lo recordaba C.H. Dodd: «Si abandonamos la realidad histórica, los evangelios se ponen en manos de los gnósticos, y nos hallamos a dos pasos de un nuevo docetismo. Es más, negar la importancia de los hechos históricos nos llevaría a negar la esencia del Evangelio»[126].

A pesar de que la teoría propuesta por Wrede es un torpedo a la línea de flotación de la formulación dogmática de la Iglesia, esta hipótesis de lectura del evangelio de Marcos se ha impuesto entre los estudiosos. De hecho, es casi imposible no hallar un capítulo, o al menos un apartado, dedicado al estudio del secreto mesiánico en los comentarios al segundo evangelio. Es verdad que ha habido autores que han intentado matizar las posiciones de Wrede o buscar otras explicaciones a la existencia de estas órdenes de silencio. Así, se pretenden explicar estos mandatos de silencio de Marcos mediante el recurso a la prudencia de Jesús, que quiso distinguir netamente su misión salvadora de las especulaciones mesiánicas contemporáneas; o se recurre a su preocupación pedagógica, que buscó revelar progresivamente el misterio de su persona; o incluso se interpreta su reserva como fruto del temor a las decisiones que podían tomar las auto-

[126] C.H. Dodd, *History and the Gospel*, London 1938, 37. En el mismo sentido se expresaba hace algunos años el entonces cardenal J. Ratzinger: «La opinión de que la fe como tal no conozca absolutamente nada de los hechos históricos y deba dejar todo eso a los historiadores, es gnosticismo: tal opinión desencarna la fe y la reduce a una pura idea». Discurso pronunciado por J. Ratzinger el 29.4.2003 con ocasión del centenario de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica.

ridades romanas si se presentaba abiertamente como Mesías[127]. Pero ninguna duda en reconocer la existencia del llamado secreto mesiánico.

Sin embargo, el evangelista no manifiesta una posición armónica y unitaria respecto al secreto mesiánico, lo que no deja de sorprender. En efecto, si tenemos en cuenta todos los datos consignados en el evangelio, es necesario reconocer que la teoría de Wrede no se impone en absoluto; incluso, para hacer creíble la hipótesis, el estudioso alemán se ve obligado a someter a una violencia, a una censura los relatos evangélicos. Wrede olvida que Marcos, desde el inicio de su evangelio, testimonia explícitamente la conciencia mesiánica de Jesús, pues se concibe como el enviado, como el que ha venido a cumplir la misión encomendada por Dios Padre. Por otra parte, Jesús manifestó repetidas veces a lo largo de su ministerio público la pretensión de su divinidad. Como hemos visto, se atribuyó el cumplimiento de las promesas de los profetas; predicó la llegada del Reino de Dios en su persona; a semejanza de Dios, perdonó los pecados de los hombres; se puso como intérprete definitivo de la Ley; se dijo Señor del sábado; y reclamó para sí una mayor dignidad que el templo de Jerusalén. Incluso llegó a indicar como el único determinante de la santidad de los hombres no la Ley mosaica, sino la adhesión a su persona, su seguimiento: la salvación del hombre, el cumplimiento de su humanidad, no está en la observancia de unas normas, sino en el amor a su persona por encima de todo y en todo. Ciertamente, esta conciencia mesiánico-divina nada tiene que ver con la espera de un Mesías político, una concepción muy extendida entre el pueblo judío; la salvación que Jesús trae a los hombres se realiza mediante la entrega obediente de su vida hasta la muerte, y una muerte de cruz.

Ahora bien, si estos mandatos de silencio son inverosímiles desde el punto de vista histórico y la explicación literaria ofrecida hasta ahora no es coherente con el testimonio que manifiesta el evangelio de Marcos, ¿qué explicación se puede dar a esos mandatos de silencio? ¿Por qué los

[127] Valga como ejemplo el breve comentario sobre el «secreto mesiánico» que ofrece en nota M. Iglesias González, s.j., *Nuevo Testamento. Traducción, introducción y notas*, Madrid 2003, 178: «Era un prudente recurso pedagógico de Jesús, para evitar que lo identificaran con un Mesías político liberador de la dominación romana; la hipótesis de quienes niegan esa finalidad es que se trataría de un recurso literario del evangelista, para no anticipar la plena identidad de Jesús hasta después de su resurrección».

ha introducido el evangelista de manera tan torpe? Para responder a estas preguntas es necesario realizar un detenido estudio lingüístico-literario de todos los pasajes evangélicos que los contienen. Unos textos literarios, no se olvide, carentes de coherencia estilística y escritos en un griego no muy claro. Será necesario esforzarnos ante todo por resolver las dificultades estilísticas de los relatos y alcanzar un sentido claro para todos ellos; sólo entonces podremos descubrir el verdadero misterio del secreto mesiánico en Marcos.

1. El leproso: la ira de Jesús (Mc 1,40-45)

Dejando aparte la contradicción evidente contenida en las órdenes finales de Jesús, las anomalías que contiene el relato de Mc 1,40-45 pasarán inadvertidas a la mayoría de los lectores que lo lean en alguna de las traducciones más difundidas; como, por ejemplo, la versión de Bover-O'Callaghan:

> «Y viene a él un leproso que, rogándole y doblando las rodillas, le decía: Si quisieres, puedes limpiarme. Y profundamente compadecido, extendiendo su mano le tocó y le dice: Quiero, sé limpio. Y al instante desapareció de él la lepra, y quedó limpio. Y tomando con él un tono de severidad, le despidió luego de sí, y dícele: Mira, no digas nada a nadie, sino anda, muéstrate al sacerdote, y ofrece por tu purificación lo que prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio. Mas él en saliendo comenzó a proclamar bien alto y divulgar la cosa, hasta el punto de no poder Jesús entrar manifiestamente en ciudad alguna, sino que se quedaba fuera, en parajes solitarios; y venían a él de todas partes».

Una impresión muy distinta tendría el lector si leyera el texto griego, con el aparato crítico a la vista. En efecto, junto a la lectura «compadecido (σπλαγχνισθεις)», sostenida mayoritariamente por la tradición textual, tenemos una variante que lee «airado/encolerizado (ὀργισθείς)». Cualquiera percibirá rápidamente la dificultad que plantea esta variante: ¿por qué Jesús se encolerizó con el leproso antes de curarlo? La variante parece representar a todas luces el texto original, ya que es el texto más

difícil de explicar. Lo que sucedió muy probablemente fue que un copista, extrañado por la mención de la ira, se sintió impulsado a atribuir a Jesús lo que le parecía más lógico en este contexto: la compasión hacia el leproso. De hecho, Mateo y Lucas han omitido la palabra «airado» en las versiones que ellos ofrecen de este milagro. Pero no es ésta la única mención a la ira de Jesús en este relato. En esta ocasión, los traductores, al no contar con una variante que les sacara del atolladero, no han podido eliminarla, pero intentan suavizarla usando expresiones análogas. Así han hecho nuestros traductores citados: «[...] tomando con él un tono de severidad». Pero el verbo griego que tenemos en el texto, ἐμβριμάομαι, significa «bramar, resoplar, bufar», lo que implica un tono mucho más fuerte que un mero prohibir algo con cierta severidad. En griego clásico, este verbo se aplica al relinchar de los caballos[128]. Una traducción más ajustada al griego debería decir algo así como «le expulsó bramando/bufando». Pero, si esta versión deja entrever mucho mejor la ira de Jesús, pone más en evidencia la dificultad que esta nueva mención de la ira plantea.

La extraña presencia de la ira de Jesús ha puesto a prueba el ingenio de los estudiosos como muestra la variedad de intentos de solución. A nuestro juicio, la ira de Jesús ha aparecido en el texto griego a causa de una errónea comprensión del original arameo. En el original semítico, la primera referencia a la ira de Jesús se debe a que el traductor no identificó la presencia de un sentido privativo en el verbo arameo que significaba «mover a ira, provocar a ira», y por eso lo tradujo «movido a ira», cuando el texto en realidad decía lo contrario: «movido a compasión». La segunda mención a la ira de Jesús no afecta sólo a una palabra, y por ello su dificultad no puede eliminarse simplemente con arrojar luz sobre esa palabra. Son tres palabras del texto griego del v.43 las que fueron interpretadas de modo equivocado por el traductor. Traducidas correctamente, decían: «Y como saliese fortalecido de ella (= lepra), al punto lo hizo marchar». El destino al que es encaminado el leproso es Jerusalén, donde debe presentarse al sacerdote (v.44). Para ir de Galilea a Jerusalén se precisaban tres días de marcha, y el regreso a Galilea exigiría otros tres. Por tanto, era oportuno que el narrador puntualizara cómo el leproso al quedar libre de la lepra, salió fortalecido, fuerte, como antes de contraer la enfermedad. Así es explicable que el narrador añada: «Enseguida lo hizo

[128] Cf. Esquilo, *Theb.* 461.

marchar...». Pudiéramos decir que Jesús pudo enviar a Jerusalén al leproso curado porque, al verse libre de la lepra, se hallaba plenamente repuesto para ello[129].

Respecto a la dificultad de compaginar la orden de silencio, que Jesús da al leproso recién curado, con el mandato de ir a presentarse al sacerdote, podemos encontrar luz recurriendo también al substrato semítico. La construcción griega, traducida normalmente por «no digas nada a nadie», es el resultado de una traducción defectuosa de la expresión aramea *lebar 'anasá'*. En estado enfático, la expresión *bar 'anasá'* tiene dos posibles traducciones: «un hijo del hombre», que equivale a «un hijo de hombre», es decir, «un hombre», y «el Hijo del hombre». Cuando la expresión es usada en el primer sentido acompañada de la partícula negativa equivale a «ninguno, nadie», que es lo que entendió el traductor griego de Marcos. Pero, en realidad, el sentido que tenía aquí esta locución era el segundo, «el hijo del hombre», expresión usada con frecuencia por Marcos como circunlocución del pronombre de primera persona, «yo», cuando se trata de unas palabras de Jesús presentadas en estilo directo, y del pronombre de tercera persona cuando las palabras de Jesús están presentadas en estilo indirecto. Por último, la preposición *le* que precedía a *bar 'anasá'*, que el traductor interpretó como de dativo, en realidad introducía un dativo *commodi*, que puede representar muchos matices. El que poseía aquí era el de «en honor de». De este modo, en el original arameo la enérgica orden de Jesús al despedir al leproso es: «Cuida que nada digas en honor del Hijo del hombre...». Con ella, Jesús indica al leproso a quién debe atribuir su curación: no a él, sino a Dios. Es a Él a quien el recién curado debe honrar por ella con la ofrenda del sacrificio prescrito por Moisés.

El mismo fenómeno lingüístico explica también la supuesta orden del silencio al sordomudo y a los que le acompañan (Mc 7,36). Desde el punto de vista de la redacción, la única diferencia con el texto del leproso reside en el hecho de que en el paralelo del sordomudo las palabras de Jesús están redactadas en estilo indirecto, y por ello la expresión «el Hijo del hombre» es circunlocución del pronombre de tercera persona que aquí representa a Jesús.

---

[129] Cf. J. Carrón Pérez, «Curación de un leproso: La extraña ira de Jesús (Mc 1,40.43)», en J.J. Fernández Sangrador-J. Guijarro Oporto (ed.), *Plenitudo temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría* (BSalEst 249), Salamanca 2002, 153-171.

2. *La hija de Jairo (Mc 5,43)*

Marcos, en su capítulo quinto, narra dos de los milagros más significativos de su evangelio: la curación de una mujer que sufría hemorragias desde hacía doce años y la resurrección de la hija de Jairo, hombre notable por ser el responsable de la sinagoga de Cafarnaúm. Al final del relato de este último milagro tenemos una nueva imposición de silencio sobre lo sucedido. Comencemos recordando estos versículos según la versión citada anteriormente:

> «Y entra a donde estaba la niña. Y tomando la mano de la niña, le dice: *Talithá kum(i)*, que traducido, significa: 'Niña, te lo digo, levántate'. Y al instante se levantó la niña, y caminaba, pues tenía doce años. Y de repente quedaron fuera de sí con grande asombro. Y les mandó encarecidamente que nadie lo supiese, y dijo que se le diese de comer».

Las preguntas saltan espontáneas: ¿Cómo pudo ordenar Jesús a Jairo y a su mujer que evitasen que alguien supiera lo sucedido? Precisamente en el mismo relato se ve cómo la muerte de la niña era bien conocida, pues incluso las plañideras estaban ya haciendo su trabajo. En esta situación, cuando se viera a la niña correr y jugar por las calles de la ciudad, como es natural, los padres no podían evitar que se supiera perfectamente cómo aquella niña muerta había resucitado; y lo natural es que la gente acabara enseguida por saber que era Jesús quien la había resucitado. Esta extrañeza no solamente es inaceptable en un relato histórico que contara lo sucedido con Jairo y su hija muerta, sino que también es totalmente inadmisible en un relato-ficción, creado por algún catequista de los primeros decenios de la Iglesia con el fin de inculcar una ingenua concepción del secreto respecto a la índole especial de la persona de Jesús. A nuestro entender, la única explicación de este enigmático griego debe ser de tipo lingüístico; lo que en él se da es un problema de lengua, y en el ámbito de la lengua ha de buscarse su explicación. Y el hecho lingüístico que dio lugar a este texto fue una mala comprensión del original arameo.

El estudio de los dos pasajes anteriores ha mostrado cómo el término griego que significa «nadie» es el resultado de la traducción de la expresión aramea *bar 'anasá'*; también aquí su valor era «el Hijo del hombre».

Por otra parte, debemos recordar que el arameo, por no poseer un verbo especial que signifique «agradecer», utiliza con este significado verbos que significan «amar, conocer»[130]. Y éste era el sentido que tenía aquí el verbo arameo que fue traducido al griego por «conocer». En el original arameo lo que Jesús dijo después de resucitar a la niña fue: «Y les recomendaba encarecidamente que el Hijo del hombre no fuera agradecido por esto». Al igual que en los relatos anteriores, tampoco había aquí un mandato de silencio sino una recomendación clara a Jairo y a su mujer: que den las gracias por la recuperación de su hija muerta no a él, sino a Dios, que es el dueño y el dador de la vida.

3. El ciego de Betsaida (Mc 8,26)

La lectura del relato de la curación del ciego de Betsaida suscita perplejidad en el lector sobre todo por el proceder de Jesús. No sólo realiza el milagro en dos actos, como si su poder no fuera lo suficientemente eficaz, sino que antes de llevarlo a cabo toma la precaución de sacar al ciego fuera del pueblo. ¿Acaso con este gesto quiere evitar la publicidad del milagro? Teniendo en cuenta la sorprendente orden conclusiva, se estaría tentado de responder afirmativamente. Este versículo final del relato, que sin duda es lo más enigmático, dice así: «Y le despachó a su casa, diciendo: Que no entres siquiera en el pueblo». En sí mismo contiene una burda contradicción. Si el narrador puntualiza que, terminada la curación del ciego, lo envía a su casa, ¿cómo pudo hacer esto Jesús diciéndole a la vez que ni siquiera entrara en el pueblo? Después de una trabajosa búsqueda hemos llegado a reconstruir un original arameo que, mal traducido, dio como resultado el incomprensible griego, pero bien traducido, y para ello a la vez bien leído, el resultado era algo bastante diferente a lo que tenemos en el griego.

No obstante, no es la única extrañeza que contiene el relato. Éste inicia del modo siguiente: «Y vienen a Betsaida. Y tráenle un ciego, y le ruegan que le toque». ¿Cómo no puntualiza el narrador que pedían a Jesús

[130] Este sentido de «agradecer», por ejemplo, concede Jeremias al verbo «amar», en la parábola de los dos deudores (Lc 7,41-43); véase J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttigen ^{7}1965, 126s.

que tocase los ojos del ciego? ¿Se referían a un simple tacto en cualquier parte de su cuerpo? Preciso es reconocer que la frase es extraña. A nuestro entender, detrás del verbo griego «tocar» se esconde el arameo *negá'*, que en su forma normal significa principalmente «tocar», pero en su forma intensiva posee el sentido de «afligir, herir» con lepra u otra enfermedad excepcionalmente grave. Los diccionarios arameos puntualizan que el participio pasivo de la forma intensiva de este verbo es una manera de designar al leproso, es decir, al herido por Dios. Por eso, traducimos el arameo que hemos reconstruido en el versículo inicial del modo siguiente: «Y le traen un ciego, y le pedían que lo declarase herido por Dios». Creemos preciso afirmar que unas son las personas que traen al ciego y otras las que hacen a Jesús esta petición. Pensamos que quienes intentan hacer que Jesús no cure a este ciego, utilizando como argumento la idea de que Dios no puede devolver la salud a un herido por Dios, no son personas adictas al ciego ni fieles seguidores de Jesús. ¿Pueden ocultar estas escuetas palabras del evangelista la referencia a escribas y fariseos que pretenden evitar que Jesús realice el milagro de devolver la vista a un ciego? Según nuestro parecer no hay razones para rechazar de plano esta hipótesis. La presencia de estos tan poco caritativos abogados es justificación suficiente para que Jesús hiciera lo que a continuación dice el narrador: cogiendo de la mano al ciego, lo sacó fuera del pueblo.

Ahora ya podemos dar la versión del arameo del extraño mandato del versículo final, cuya compleja reconstrucción ahorramos al lector. La traducción literal en castellano es la siguiente: «Y lo envió a su casa diciendo: La visión de Dios de la Escritura en el pueblo haz entrar». Creemos que la petición de unos a Jesús respecto al ciego, que leíamos al principio del relato, y las palabras de Jesús al ciego curado al final, sintetizan en pocas líneas el contenido del libro de Job; libro al que, es muy posible, se refiere aquí Jesús cuando recomienda al ciego que haga entrar la visión de Dios de la Escritura en aquellos que, por lo que pedían al principio, demostraban ignorarla. Esta petición tiene mucha semejanza con los razonamientos que dirigen a Job sus amigos para convencerle de que la pérdida total de sus hijos y bienes y su enfermedad es una herida de Dios a causa de su pecado. En el libro de Job, la última palabra es la de Dios, no sólo en lo que dice en los capítulos finales, sino en lo que hace según la narración del capítulo último. En el relato del ciego de Betsaida, la verdad también es la que proclama Jesús al final después de haber curado al ciego.

4. El silencio de los discípulos

Según Marcos, después de la curación del ciego de Betsaida Jesús se encaminó con sus discípulos hacia el norte del país, hacia Cesarea. Cerca de una de las fuentes del río Jordán se hallan los restos de esta ciudad edificada por Filipo, uno de los hijos de Herodes el Grande, en honor de César Augusto. El lugar, rico en vegetación, se llama Banias, primitivamente Panias, pues en él se hallaban santuarios dedicados al dios Pan, el dios de la vegetación. En aquellos parajes se sitúa la confesión de Pedro en respuesta a la pregunta de Jesús a sus discípulos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». El relato evangélico, después de registrar las contestaciones de los discípulos, concluye sorprendentemente sin que Jesús confirme o niegue la confesión de Pedro; incluso manda a los suyos guardar silencio al respecto. En efecto, es raro el proceder de Jesús que, después de querer saber lo que opinan sus discípulos respecto a él, manda no decir nada a los demás hombres sin aclarar el motivo de semejante orden. Según la traducción de Bover-O'Callaghan, este mandato de silencio dice así: «Y les ordenó terminantemente que a ninguno dijesen esto de él». En esta versión castellana la orden de Jesús resulta plenamente inteligible; pero ello se debe a que el traductor ha añadido el demostrativo «esto», que no tiene equivalente en el texto griego. En versión castellana, estrictamente ajustada al mismo, el griego dice: «Y les ordenó encarecidamente que a nadie dijesen acerca de él». Y es precisamente la carencia de objeto directo del verbo «dijesen» lo que hace oscura, ininteligible, esta orden de Jesús.

De nuevo echamos mano del original arameo para lograr un sentido diáfano de la frase. Creemos que detrás del «a nadie» se halla de nuevo la expresión «al Hijo del hombre». Ahora bien, lo que el traductor consideró aquí partícula negativa, se trataba de una partícula enfática, que en arameo se escriben igual. La traducción más adecuada de esta partícula enfática sería aquí «siempre». En cuanto al verbo «decir» debemos recordar una novedad que nos han proporcionado los estudios filológicos de textos hebreos a la luz del semítico del noroeste. Dado que el verbo hebreo-arameo *'amar*, «decir», es el mismo que en acádico y ugarítico significa también «ver», se ha intentado explicar pasajes extraños de la Biblia hebrea donde aparece este verbo atribuyéndole también el

significado «ver, mirar»[131]. Teniendo en cuenta este valor, el mandato de Jesús decía así en el original arameo: «Y les ordenó encarecidamente que al Hijo del hombre siempre viesen en él».

El sufijo personal arameo traducido por el pronombre αὐτοῦ en la locución preposicional no se refería a Jesús, sino a Pedro; y la expresión «el Hijo del hombre» es, como hemos visto ya otras veces, una designación de Jesús. De modo que lo que con estas palabras dice el evangelista que hizo Jesús fue constituir a Pedro vicario suyo ante el resto de los Doce. Por tanto, en el evangelio de Marcos, mediante esta nota del narrador aludiendo en estilo indirecto a una orden de Jesús, se nos ofrece esencialmente la misma información que tenemos narrada con detalle en Mt 16,18-19: la institución del primado petrino.

Según el evangelio griego de Marcos, tenemos una nueva ocasión en que aparece Jesús exigiendo guardar secreto a los discípulos al final del relato de la transfiguración. Comencemos recordando lo que dice el texto evangélico. La citada versión española, que refleja fielmente lo que está escrito en el texto griego, dice así: «Y mientras bajaban del monte, les previno Jesús que a nadie refiriesen las cosas que habían visto sino cuando el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos» (9,9). Este mandato de silencio sorprende tanto por su formulación como por su extemporaneidad. Si el evangelista quiso decir que Jesús ordenó a los tres discípulos no contar a nadie lo que habían visto en el monte hasta que él, el Hijo del hombre, resucitase de entre los muertos, no escogió la fórmula más espontánea que hubiera sido: «[...] que a nadie refiriesen las cosas que habían visto *hasta que* el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos». También resulta un poco chocante que Jesús, después de haber tomado la decisión de manifestar su gloria ante los tres discípulos, les prohíba terminantemente

[131] Así, por ejemplo, en Sal 105,28, narrando el salmista la historia de las plagas de Egipto, dice: «(Dios) envió tinieblas y creó oscuridad, de manera que no podían *decir* sus acciones», lo que no hace sentido. La dificultad, por el contrario, se resuelve eligiendo el sentido de «ver». La misma dificultad presenta Sal 71,10, que dice: «Porque mis enemigos me *dicen*, y los que velan por mi vida consultan entre sí...». Si concedemos al verbo hebreo el significado de «mirar», en el sentido de espiar, la sentencia adquiere un sentido perfecto.

hablar sobre lo sucedido. Si su intención era mantener en secreto su gloria, ¿por qué la manifiesta? Por lo demás, no deja de ser extraño que, con este veto, incluyera a los demás discípulos, porque es natural suponer que, apenas volviesen, los otros les preguntarían sobre lo sucedido.

Creemos que la presencia aquí de este mandato de silencio es debida esencialmente a dos malas traducciones del original semítico. En primer lugar, el traductor concedió una vez más a la locución *bar 'anasá'* el simple valor de «hombre», que puede ser equivalente a nuestro indefinido «uno, alguno», la cual con la negación dio origen a «ninguno, nadie». Pero de nuevo se trataba de la fórmula «el Hijo del hombre», usada como designación de Jesús. Por otra parte, la preposición *lamed* no introducía aquí el dativo, sino que era un *lamed* de acusativo de especificación, cuya versión castellana debe ser «acerca de». Por eso traducimos: «Y cuando bajaban del monte les ordenó que acerca del Hijo del hombre que habían visto no explicasen sino que era el Hijo del hombre que resucitará de entre los muertos». Para mayor claridad podíamos traducir: «Y cuando bajaban del monte les ordenó que acerca del Jesús que habían visto no explicasen sino que era el Jesús que resucitará de entre los muertos».

Y el evangelista continúa: «Y retuvieron la palabra preguntándose qué era lo de resucitar de entre los muertos». Téngase en cuenta ahora que, poco antes del relato de la transfiguración, tenemos el primer anuncio que Jesús hace de su pasión, muerte y resurrección (8,31-33). La vinculación de este anuncio con el relato de la transfiguración está explícitamente afirmado mediante estas palabras: «Y después de seis días tomó Jesús...». Al narrar el descenso del monte, Marcos dice que Jesús, comentando lo sucedido arriba, recomienda que digan que el Jesús que habían visto era el Jesús que resucitará de entre los muertos. Habían tenido, por tanto, una visión anticipada de lo que contemplarían en las apariciones del resucitado. Pero obsérvese que, en el anuncio de su pasión y resurrección, el evangelista no dice que Jesús hable de resucitar de entre los muertos, sino simplemente de resucitar. Al hablar ahora con esta terminología es natural que los tres discípulos se pregunten qué era aquello de resucitar de entre los muertos. En el caso de la hija de Jairo y del hijo de la viuda de Naín se dice que resucitaron, no que resucitaron de entre los muertos.

5. El silencio de los demonios (Mc 1,24-25.34; 3,11-12; 5,6-7)

En el evangelio de Marcos tenemos tres relatos de exorcismos en los que el demonio de un endemoniado reconoce públicamente la divinidad de Jesús mediante expresiones como «Santo de Dios», «Hijo de Dios» e «Hijo del Dios Altísimo» (1,24; 3,11; 5,7). De igual modo, en dos ocasiones el evangelista señala explícitamente que los espíritus inmundos se arrodillaban ante Jesús, como reconociendo su santidad y superioridad (3,11; 5,6). Comentando estos pasajes, los estudiosos identifican con frecuencia en ellos la clarividencia de los demonios, que, aunque enemigos, reconocen la santidad y divinidad de Jesús. Pero el hecho de que Jesús insista en hacerles callar, incluso después de haber hecho público su reconocimiento (1,25.34; 3,12), hace sospechar que estas confesiones de los demonios pueden no ser bienintencionadas. Por otra parte, estas prohibiciones a los demonios de no hablar se han explicado como el rechazo de Jesús a una declaración inoportuna y prematura de su identidad. Esta exégesis, sin embargo, olvida que estas órdenes de Jesús son pronunciadas siempre después de que los demonios han hecho públicamente su confesión, por tanto, ineficaces en el impedir que su identidad fuera conocida por la gente. Esto obliga a pensar que la prohibición de Jesús puede tener una finalidad muy diferente a la de impedir algo que ya ha sucedido.

A estas perplejidades que suscitan dichos relatos de exorcismos tenemos que añadir las extrañas construcciones griegas que contienen, nada fácil de ser interpretadas. Entre ellas destaca la fórmula griega τί ἡμῖν καὶ σοί, «qué a nosotros y a ti», que aparece por primera vez en el exorcismo realizado en la sinagoga de Cafarnaúm (1,23-26). La totalidad de los comentaristas reconoce en ella la versión literal o imitación servil de la construcción aramea *mah lánu welák*. La traducción que se suele encontrar en las versiones españolas es: «¿Qué tenemos nosotros que ver contigo?». Comentando su sentido, el P. Lagrange dice: «Se emplea, en efecto, para rechazar una intervención inoportuna o al menos prematura, o una agresión hacia gentes que no hacen nada para provocarla»[132]. Quizá podamos decir que este sentido no está justificado gramaticalmente,

[132] M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc* (EtB), Paris ⁹1966, 22. Y ofrece como testimonio de lo dicho las siguientes referencias bíblicas: Jue 11,12, 2Sm 16,10; 19,22; 1Re 17,18.

sino simplemente deducido de lo que parecen exigir los contextos narrativos del evangelio de Marcos y de las veces que es usada la construcción hebrea gemela en el Antiguo Testamento. Creemos posible una justificación gramatical que a la vez dejará muy claro el sentido.

Los dos dativos griegos, ἡμῖν y σοί, responden a que el traductor encontró en arameo dos sufijos personales introducidos por la preposición *lamed*, que, como ya hemos dicho, con frecuencia sirve para indicar el dativo; pero aquí su significado es distinto en cada uno de los casos. En el primero, lo que tenemos es el valor de esta preposición como sinónima de *min*, es decir, «de, desde»; de modo que con ella puede expresarse el origen de algo. Y en una proposición nominal hebreo-aramea hay que traducirla por «salir de, nacer de, proceder de». Respecto a la segunda preposición *lamed* con sufijo personal, aquí se trata de un *lamed incommodi*, cuya traducción más normal es «contra». Por lo que respecta a la partícula καί, es la traducción servil de un *waw* arameo, que no era conjunción copulativa, sino explicativo con valor de pronombre relativo. Por tanto, el original arameo de la frase entera decía así: «¿Qué ha salido de nosotros que sea contra ti, Jesús Nazareno?». Es decir: ¿Qué hemos hecho nosotros que sea contra ti?

Para desentrañar la frase pronunciada por el demonio en la sinagoga de Cafarnaúm, «sé quién eres: el Santo de Dios», es preciso reconocer la polivalencia de la mayoría de los términos arameos que pueden corresponder a los griegos que nos han llegado: el verbo arameo «conocer, saber» posee también los valores «amar, venerar»; el interrogativo «quién» se usa también a veces en arameo con valor de pronombre relativo indefinido; y el término «santo» puede designar en arameo a un morador del cielo, un ángel. Ajustándonos a estas posibilidades, y apoyados en el hecho repetido de que los demonios se postren ante Jesús en los cuerpos de los endemoniados, es decir, le testimonien una cierta adoración o veneración, ofrecemos ahora la versión castellana del original semítico que suponemos detrás del griego: «Yo te venero, como cualquiera que vengas, como al Ángel al que (veneré) como Dios». La finalidad del gesto y las palabras de los demonios por boca de los poseídos es clara: imponer y propagar una interpretación errónea de la capacidad que Jesús tiene de hacer milagros. De este modo impedían la acogida de su anuncio salvífico y su seguimiento.

El estudio de las palabras del endemoniado de Cafarnaúm permite desentrañar el enigma de las que pronuncia el demonio de Gerasa, que

dicen así: «Y como vio a Jesús desde lejos, corrió y se postró delante de él, y a grandes gritos dice: ¿Qué tienes que ver conmigo, Jesús, hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios, no me atormentes» (Mc 5,6-7). Su contenido es muy semejante al que acabamos de descifrar. Señalemos, en primer lugar, que aquí el demonio, probablemente porque el encuentro con Jesús tiene lugar en pleno campo, pudo manifestar su «veneración» a Jesús postrándose ante él, cosa que no dice el evangelista que hiciera el de la sinagoga de Cafarnaúm. No obstante, teniendo en cuenta la información recogida en Mc 3,11, debemos considerar este gesto de caer de rodillas ante Jesús como un comportamiento habitual de los demonios. No carece de interés el hecho de que el narrador puntualice en el exorcismo de Gerasa que lo que el demonio dice lo expresa «gritando con voz poderosa».

En cuanto a la expresión «hijo de Dios Altísimo», es necesario tener en cuenta que la expresión «hijos de Dios», que aparece en textos del Antiguo Testamento, a veces es traducida al arameo en la literatura de Qumrán por «los ángeles de Dios». Por tanto, en nuestro texto, el conjunto «Jesús, hijo de Dios» puede ser equivalente de «Jesús, el ángel de Dios». Por otra parte, el leccionario cristiano-palestinense usa el participio pasivo del verbo *rum* que significa «levantado, alzado, excelso, altísimo», para traducir el adjetivo griego que significa «altísimo». El traductor del original arameo de Marcos creyó que aquí se expresaba la idea de la excelsitud de Dios, y lo manifestó mediante el adjetivo griego correspondiente. Pero la idea que aquí expresaba el participio arameo era la de «alzar, alzarse contra, rebelarse». Ahora bien, un hombre o un ángel rebelado es un hombre o un ángel que se rebeló. Por eso es necesario, a nuestro juicio, traducir así el conjunto del texto arameo que hemos identificado tras la expresión griega: «¿Qué ha salido de mí que sea contra ti, Jesús, el ángel de Dios que se rebeló?». Es totalmente clara aquí la referencia a Luzbel, el ángel rebelde. Y de este modo tenemos, formulada con muy ligera variación, la misma «alabanza» de Jesús salida de la boca del endemoniado por la acción invisible del demonio que hemos visto en el relato del endemoniado de Cafarnaúm. A la luz de estas dos proclamaciones aparentemente laudatorias de los demonios es muy fácil comprender la energía con que Jesús los hace callar, como en varias ocasiones puntualiza el evangelista.

Sin embargo, a toda nuestra reconstrucción del original arameo de las palabras de los demonios parece oponerse el evangelista Marcos al dar

con sencillez el motivo por el que Jesús mandaba callar a estos espíritus: «Y no dejaba hablar a los demonios, porque lo conocían» (1,34). También en 3,12 tenemos una información muy parecida: «E insistentemente les reprendía para que no lo diesen a conocer». Con estas palabras parece aludirse claramente al conocimiento que los demonios tenían de la superioridad o divinidad de Jesús. Pero, ¿es ésta la única posibilidad significativa del texto evangélico? Digamos, en primer lugar, que en el original arameo se decía lo mismo en los dos casos: se utilizaba la forma intensiva del verbo *yedá'*, que funciona como causativa con el significado de «hacer conocer». Pero es necesario tener en cuenta que el verbo arameo «conocer» es usado también con los significados de «amar, venerar». Por añadidura, en el original arameo de Marcos este verbo estaba en forma intensiva privativa. Los gramáticos antiguos, y más los estudiosos de los últimos cincuenta años, señalan en hebreo casos no infrecuentes de intensivo privativo; es decir, de ocasiones en que el verbo adquiere el significado contrario del normal. Sólo entendiendo como privativa la forma intensiva que identificamos detrás del griego de Marcos se pone de manifiesto la motivación de la orden enérgica de Jesús a los demonios para que guarden silencio.

En efecto, el original arameo de estos versículos afirmaba claramente el objetivo que los demonios intentaban alcanzar con sus gestos y palabras: «hacer desamar» a Jesús. A pesar de su poco uso actualmente, hemos escogido aquí para traducir el original arameo el valor «desamar», porque de él dice el diccionario de autoridades que significa: «no amar, no querer como antes, dejar de amar...». Y como ilustración ofrece este ejemplo de Tost. Quest. cap.3: «Jonatás comenzó mucho a amar a David, cuando vio que había muerto al filisteo; empero Saúl le comenzó a desamar»[133]. Justamente para impedir este desamor, Jesús se opone con fuerza a estas manifestaciones de los demonios. Con su falsa, insidiosa alabanza y con el gesto de postrarse delante de él, los demonios quieren suscitar en el pueblo aversión contra él, y Jesús, al imponerles silencio, intenta frenar que se difunda esta falsedad, que aceptada como verdadera, o incluso como posible, se convierte en un obstáculo infranqueable a la salvación que él trae.

[133] Don Alonso Tostado, *Qüestiones*, en *Diccionario de la lengua castellana*, t. III. Madrid 1732 (reimpr. 1976), 100.

No podemos pasar por alto el hecho de que en 3,22 el evangelista dice que «los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: Tiene a Beelzebul, y, como príncipe de los demonios, arroja a los demonios». En el evangelio de Marcos aparecen antes las palabras de los demonios que las de los escribas; por lo cual cabe la posibilidad de que éstos aprendiesen la acusación de aquéllos. Y la determinación que manifiesta Jesús en dejar claro ante el pueblo la irracionalidad de dicha acusación vuelve a poner de manifiesto la perversidad que encerraba el comportamiento de los demonios[134].

* * *

La teoría del secreto mesiánico nació y se impuso entre los estudiosos como explicación de los mandatos de silencio que Jesús dirige a algunas personas en el evangelio de Marcos. Con ella se intentaba encontrar una lógica a las incoherencias narrativas o las extrañezas redaccionales que hallamos en esos pasajes evangélicos, y se creyó encontrarla en la teología de la comunidad primitiva o del redactor sagrado. De este modo, la teología servía para explicar la oscuridad de la composición literaria. Un procedimiento totalmente contrario al sabio principio de Melanchton: «Scriptura non potest intelligi theologice, nisi antea intellecta sit grammatice»[135]. Es decir, la primera tarea que todo exegeta debe asumir en el estudio del texto sagrado es iluminar las oscuridades gramaticales que contenga, tratar de explicar cómo se han originado. Cumplido este trabajo, y solamente después de él, llega el momento de interpretar dicho texto y poner en evidencia la teología que encierra. ¿Cómo puede explicarse un pasaje evangélico sin que su sentido sea diáfano? Prescindir del primer paso es correr el riesgo de introducir en él una teología totalmente ajena al mismo. E incluso atribuir al evangelista toda una concepción teológica sin verdadero fundamento; como creemos ha ocurrido con el llamado secreto mesiánico en Marcos.

[134] Todos estos textos están filológicamente argumentados en M. Herranz Marco-J.M. García Pérez, *Milagros y resurrección de Jesús según san Marcos*, 73-100.

[135] «La Escritura no se puede entender teológicamente, si antes no ha sido entendida gramaticalmente».

Después del estudio de filología bilingüe que acabamos de realizar, se nos impone una conclusión: el secreto mesiánico en el evangelio de Marcos, más que una teología de la Iglesia primitiva o del propio evangelista, resulta ser una invención de los estudiosos modernos. Las órdenes de silencio de Jesús no son un artificio literario creado para armonizar la fe de la comunidad con la conciencia del Jesús histórico. Es más, en el original arameo no existían tales mandatos de silencio; se trataba de palabras que pronunciaba Jesús después de algún milagro para subrayar la bondad de Dios como origen del mismo, o iban dirigidas contra los demonios para contrarrestar el desamor que querían introducir en los hombres respecto a Jesús, o contenían la explicación de lo que los discípulos acaban de ver en la montaña alta, o incluso hacían alusión a la institución del primado de Pedro. Es más, en su redacción aramea, todas estas palabras de Jesús resultan perfectamente armónicas en el relato; nada hay en ellas que obligue a sospechar de su autenticidad. Estamos, pues, en las antípodas de la posición de Wrede: estas extrañas órdenes de silencio no son ningún artificio literario introducido violentamente en los relatos, sino dichos auténticos de Jesús que Marcos transmitió en su evangelio. Y de ellos no se deduce en absoluto la inexistencia de la conciencia mesiánica de Jesús. Más bien todo lo contrario.

Capítulo X
EL MÓVIL JUDICIAL JUDÍO CONTRA JESÚS

Hemos estudiado ya cómo manifestó Jesús su pretensión divina al atribuirse acciones y funciones que en el judaísmo estaban reservadas a Dios. Entre ellas hemos destacado el ponerse como origen e intérprete de la Ley, concederse una dignidad igual a la del Templo de Jerusalén, declararse Señor del sábado, y pretender poseer la potestad de perdonar los pecados. Expresó, pues, esta pretensión de divinidad según la mentalidad judía. ¿Resultó inteligible para los discípulos y adversarios? ¿La consideraron seriamente? Según el contenido de los evangelios la respuesta debe ser afirmativa. Mc 3,6, después del relato de una controversia con los fariseos a causa de sus milagros realizados en sábado, informa de una resolución tomada por fariseos y herodianos de matar a Jesús. Aunque no se dice explícitamente, es fácil deducir que el motivo de esta decisión reside en el escándalo que ellos experimentan ante las palabras y obras de Jesús. Por añadidura, con esta decisión cierra el evangelista una serie de controversias con los fariseos a causa del perdón que Jesús concede a los pecadores.

1. «Bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí» (Mt 11,6)

A este escándalo se refiere también Jesús al final de la embajada de los discípulos de Juan Bautista. Después de enumerar las obras prodigiosas que realiza, afirma: «Bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí» (Mt 11,6; Lc 7,23). No parece posible que el motivo del escándalo sean los

prodigios enumerados por Jesús. Alguien podía no aceptarlos; es decir, no creer que las obras que veía realizar a Jesús eran dignas de crédito. Pero esto se suele llamar incredulidad, no escándalo. ¿Por qué van a escandalizarse los hombres por ver que los sordos oigan, los ciegos vean o los leprosos queden limpios? Leído con atención, el pasaje ofrece la clave para entender el motivo de este escándalo en la afirmación previa: «Los pobres, evangelizados». ¿Quiénes son estos pobres?

Los seguidores de Jesús aparecen frecuentemente designados en los evangelios con expresiones que denuncian un profundo desprecio: «publicanos y pecadores» (Mc 2,16par; Mt 11,19par; Lc 15,1), «publicanos y meretrices» (Mt 21,30), «pecadores» (Mc 2,17; Lc 7,37-39; 15,2; 19,7). Jesús se hace eco de este desprecio en un pasaje donde alude a una acusación que le dirigen sus adversarios: «Ahí tenéis un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19; Lc 7,34). El judaísmo de los comienzos de la era cristiana solía considerar como pecadores a todos aquellos que menospreciaban o descuidaban notoriamente los mandamientos de Dios; junto a ellos estaban los hombres que ejercían ciertas profesiones y actividades que eran sospechosas de hurto, inmoralidad o injusticia: los jugadores de dados, los usureros, los que criaban palomas, los que traficaban con los frutos del año sabático, los pastores, los publicanos.

El oficio de publicano o recaudador de impuestos resulta ser el representante típico de esta segunda categoría de «pecadores». En aquella época, al igual que hoy, los impuestos podían ser directos (tasas por tierras, casas, industrias) o indirectos (impuestos por paso de mercancías en aduana, al entrar en la ciudad, al pasar un puente). Los romanos arrendaban el cobro de estos últimos impuestos a los propios judíos, según el mejor postor. Este arrendatario, para recuperar la cantidad adelantada al poder romano y obtener además beneficios, era proclive a la extorsión (cf. Lc 3,12s). A causa de ello, sus vecinos le marginaban, pues le consideraban estafador nato. Su postergación llegaba incluso a limitar sus derechos civiles, ya que no podía alcanzar cargos honorables ni ser testigo en un juicio. La mayor proscripción era la religiosa: la salvación resultaba casi imposible para él. En el *Talmud* de Babilonia leemos: «Para los recaudadores de impuestos, es decir, publicanos, la penitencia es difícil» (*BQ* 94b). En efecto, el cumplimiento de la penitencia resultaba irrealizable al publicano, pues las autoridades religiosas exigían para conceder la plena

integración en la comunidad religiosa la reparación de lo robado más un quinto y abandonar el oficio; reparación que resultaba muy complicada de cumplir, si no imposible, pues el recaudador no siempre sabía a quiénes había extorsionado.

Junto a los términos despectivos, encontramos otro modo de designar a los seguidores de Jesús: «pequeños, simples, ignorantes»[136]. Aparece, por ejemplo, en el famoso dicho de la alabanza: «Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque encubriste esas cosas a los sabios y prudentes y las descubriste a los pequeñuelos» (Mt 11,25). Aquí los «pequeños» son contrapuestos a los «sabios y prudentes»; y todo da a entender que son estos últimos quienes consideran «pequeños, ignorantes» a los seguidores de Jesús. Para captar todo lo que se esconde tras este lenguaje es necesario recurrir a la mentalidad judía de la época de Jesús. Con frecuencia en las fuentes aparece la expresión *amme haares*, que literalmente significa «las gentes de la tierra». Sirve para designar despectivamente a las personas carentes de formación religiosa y, por tanto, incultas, ya que en la Palestina de aquella época no había otra instrucción que la religiosa. Esta ignorancia incapacitaba a dichos hombres para observar las prescripciones de la ley mosaica. Los fariseos, estrictos conocedores y cumplidores de la Ley, evitaban cualquier contacto con esas personas. Ejemplos de este desprecio tenemos en un pasaje de la Mishná y del evangelio de Juan. El primero dice así: «El que quiere pertenecer a una comunidad farisea no puede ser huésped de un *am haares*, ni recibirlo en su casa como huésped en su propio atuendo» (*Dem* 2,3). El relato evangélico, frente al comentario de los alguaciles después de haber oído a Jesús —«jamás hombre habló así, como este hombre»—, contiene estas palabras de los sumos sacerdotes y fariseos: «¿Qué? ¿También vosotros habéis sido embaucados? ¿Por ventura alguno creyó en él entre los jefes o entre los sacerdotes? Pero esa turba, que no conoce la Ley, son unos malditos» (7,45-49).

Por su parte, Jesús designa a estos personajes mediante otros nombres: «pobres, agobiados y abrumados» (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23; Mt 11,28); con ellos manifiesta claramente su compasión. Ciertamente estos hombres están agobiados o abrumados pues llevaban una doble carga: el desprecio de los hombres y la desesperanza de alcanzar la salvación. A estos «pobres» Jesús les anuncia una buena noticia, que consiste en ofrecerles el

[136] Cf. Mc 9,42; Mt 10,42; 16,10.14; 25,40.45; Lc 10,21.

perdón de sus pecados, es decir, la salvación. Y esto sin exigirles de antemano un cambio radical de su vida. Ciertamente, este modo de obrar de Jesús tuvo que resultar verdaderamente escandaloso para los judíos observantes de la Ley.

2. *La extraña envidia de las autoridades judías*

Los evangelios dicen explícitamente una sola vez el motivo de la condena de Jesús; en concreto en el relato del juicio ante Pilato. Pero el evangelista alude al móvil de la acción de las autoridades judías contra Jesús sin detenerse a explicarlo, casi dándolo por descontado. Da la impresión de que escribe de algo bien conocido, como si los hechos estuvieran todavía cercanos. El texto evangélico dice así: «Pues conocía que por envidia (διὰ φθόνον) le habían entregado los sumos sacerdotes» (Mc 15,10par). La versión española traduce correctamente la expresión griega que hemos puesto entre paréntesis. Parece sugerirse aquí que las autoridades judías actuaron contra Jesús movidas por envidia; quizá originada por el prestigio y autoridad que éste había adquirido entre las gentes. Resulta excesivo, sin embargo, creemos, identificar en esta envidia el motivo de la condena a muerte de Jesús. La malevolencia, incluso el odio, eran cosas habituales entre las sectas judías, como testimonia con claridad Flavio Josefo; sin embargo, no existen noticias de que haya sido motivo de acciones judiciales por parte de los miembros de una secta contra los de otras. A causa de la extrañeza que encierra este versículo, algunos estudiosos al considerarlo como un comentario posterior del evangelista, atribuyendo a las autoridades judías la culpa de la muerte de Jesús, se niegan a reconocer aquí una información histórica.

En varias ocasiones nuestro estudio ha permitido mostrar que el griego del Nuevo Testamento no es pura y simplemente griego helenístico, sino que depende y traduce una tradición semítica. Por ello, creemos justificado identificar en esta expresión διὰ φθόνον un aramaísmo léxico. El término φθόνος aparece ocho veces en el Nuevo Testamento[137]; en seis lugares tiene claramente el sentido de «envidia, malquerencia debida a la

[137] Cf. Mc 15,10=Mt 27,18; Rom 1,29; Gál 5,21; Flp 1,15; 1Tm 6,4; Tit 3,3; Sant 4,5; 1Pe 2,1.

envidia»; pero en Mc 15,10 y Sant 4,5 este significado es violento. Para encontrar un valor aceptable en estos dos pasajes es necesario tener en cuenta que la palabra aramea *qen'ah* significa «envidia, celos» y también «celo» en sentido bueno. Si el autor semítico hubiera utilizado este término en su segunda acepción, la traducción al griego debería ser ζῆλος. Este término sirve para expresar el valor positivo de la palabra semítica; no φθόνος, que siempre tiene un valor negativo. Varios personajes del Antiguo Testamento son alabados por haber actuado llevados por este celo santo: Pinhás, Elías, Jehú, Matatías. Un celo que solía tener como consecuencia el asesinato de aquellos que, por su actuación contra la Ley, habían despertado aquel celo santo en esos hombres. También en los Salmos el judío fiel pide a Dios que elimine al pecador, al enemigo de su pueblo.

Teniendo en cuenta esta posibilidad, debemos traducir Sant 4,5 del siguiente modo: «¿O acaso pensáis que en vano dice la Escritura: con celos exige el espíritu que hizo habitar en nosotros?». Es decir, el autor alude en este pasaje al Dios celoso. También la dificultad encerrada en Mc 15,10 se resolvería apelando al mismo fenómeno de traducción defectuosa: no debemos leer φθόνος sino ζῆλος. Entendida de este modo, la expresión dice algo que antes ciertamente ha aparecido en otros pasajes: los fariseos reaccionaron con una ira santa ante las palabras y obras de Jesús. Los celosos guardianes judíos consideraron la pretensión divina de Jesús una blasfemia y sus milagros realizados en sábado un menosprecio de la Ley. Dicho en otros términos, se escandalizaron de él.

Así como consideraron la predicación de Jesús una ofensa contra la santidad de Dios y su Ley, de igual modo percibieron la predicación cristiana una provocación a la apostasía, pues proponía el culto de aquel que había sido condenado por el sanhedrín como blasfemo. Por eso, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, cuando habla de la persecución que llevaron a cabo ciertos grupos judíos contra los seguidores de Jesús, alude en tres ocasiones al celo santo de los judíos[138]. También en estos pasajes los traductores suelen traducir el término griego ζῆλος por «envidia», dando a entender que el éxito de la predicación cristiana suscitaba la malevolencia de los judíos contra los misioneros cristianos. En realidad, el problema es bastante distinto. La predicación de Pablo provocaba generalmente un

[138] Hch 5,17; 13,45; 17,5.

movimiento de adhesión entre los judíos que le escuchaban (cf. Hch 13,43; 17,4). Pero este asentimiento al anuncio cristiano era interpretado por los judíos ortodoxos como una apostasía. Es decir, veían en él algo abominable, que encendía su celo santo; de ahí su voluntad decidida de impedir la predicación cristiana o incluso de eliminar a aquellos que consideraban apóstatas[139].

3. ¿Ante el sanhedrín por su pretensión mesiánica?

Algunos estudiosos admiten un núcleo histórico en los relatos evangélicos del juicio ante el sanhedrín, pero identifican la pretensión mesiánica de Jesús como el delito juzgado por los jueces judíos. En otras palabras, los miembros del sanhedrín se reunieron para decidir si Jesús era o no verdadero mesías[140]. Si esto fuera así, nos hallaríamos ante el único caso en que la autoridad judía se vio obligada a discernir la identidad mesiánica de uno solo de los muchos pretendientes mesiánicos que tuvo la historia judía. Es más, Jesús habría sido condenado por una pretensión que en otras ocasiones había sido motivo de glorificación y seguimiento de parte de la población judía. En efecto, aquellos judíos que las autoridades romanas ajusticiaron por sus pretensiones mesiánicas, la opinión popular los consideraba como héroes nacionales, así fue en el caso de Judas el Galileo y Bar Kokba, o los acogía con entusiasmo, como se deduce de las noticias sobre Teudas (Hch 5,36) y el Egipcio (Hch 21,38). Por eso afirman con razón F. Amarelli y F. Lucrezi que «sostener que Jesús haya sido procesado por el sanhedrín en cuanto mesías falso —como frecuentemente se ha hecho— es algo sin fundamento e inverosímil. La autoproclamación mesiánica podía —como sucedió la mayoría de las veces— no ser aceptada o creída, incluso llegar a ser objeto de escarnio y burla, pero nada indica que haya sido considerada, en ningún ambiente y época,

[139] La purificación del Templo llevada a cabo por Jesús es interpretada como expresión de su celo santo (cf. Jn 2,17). Sobre el celo santo como móvil del juicio ante el sanhedrín véase M. Herranz Marco, *El proceso ante el Sanhedrín y el Ministerio Público de Jesús*: EstBib 34 (1975) 83-111.

[140] En este sentido véase G. Jossa, *Il processo di Gesù* (SB 133), Brescia 2002, 89-97.

una forma de crimen»[141]. En el mismo sentido, en su estudio sobre el proceso de Jesús ante el sanhedrín, G. Theissen afirma: «Como segundo punto de acusación aparece en Mc 14,61s la pretensión mesiánica de Jesús. Sin embargo, aparte de este pasaje, no hay ninguna referencia a la pretensión mesiánica como algo penalizado en el derecho judío o considerado como blasfemia contra Dios. El pretendiente mesiánico Simón bar Kokba, que dirigió la resistencia en la guerra judía de 132-135 d. de C., fue reconocido como mesías por rabí Aquiba. Su pretensión no era una blasfemia, pero sí algo políticamente explosivo»[142].

El hecho de que el sanhedrín haya condenado a Jesús por blasfemia implica necesariamente que el delito que juzgó no pudo ser la pretensión mesiánica de Jesús. El falso mesianismo no implicaba ninguna ofensa contra Dios. «Algunos pasajes rabínicos referidos a la figura histórica de Simón bar Kokba —afirma J.M. Ribas Alba— dejan claro que la pretensión mesiánica entendida en el sentido popular u oficial del judaísmo, es decir, como la aspiración de un personaje ungido para restituir la independencia de Israel, era de por sí ajena al ámbito de la blasfemia, porque no implicaba ninguna ofensa a la dignidad de Dios y se movía en un plano que era prioritariamente político. No es que no tuviera implicaciones religiosas, pero éstas eran perfectamente compatibles con la mentalidad judía y juzgadas, al menos en abstracto, con complacencia»[143].

En realidad, como reconoce el mismo Theissen, el verdadero motivo de la condena es la pretensión divina de Jesús: «Si la mera pretensión mesiánica no era blasfemia, sí lo era la pretensión de la dignidad divina. Según Jn 19,7, Jesús es reo de muerte por su pretensión de ser 'hijo de Dios'. En Mc 14,62 se puede ver una pretensión de este tipo cuando Jesús anuncia que estará sentado a la derecha de Dios»[144]. También P. Benoit

---

[141] F. Amarelli-F. Lucrezi (ed.), *Il proceso contro Gesù*, Napoli 1999, 236.

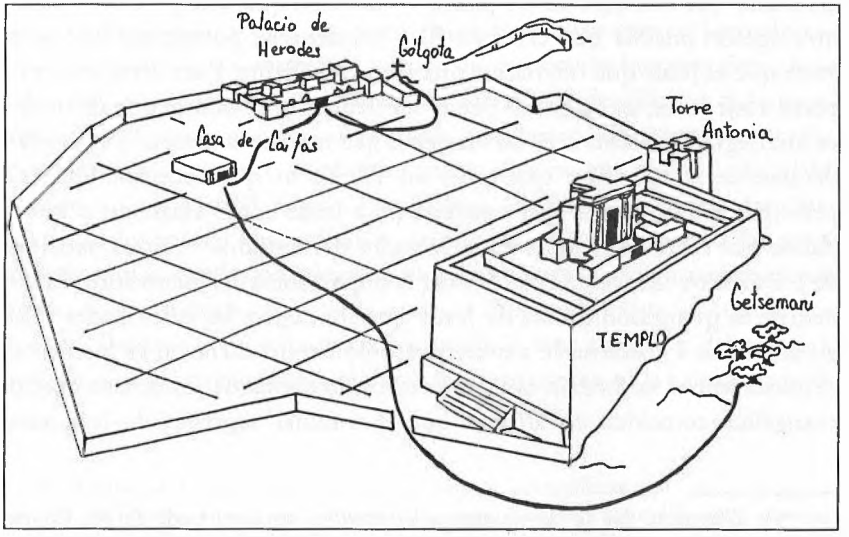
[142] G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico. Manual* (BEB 100), trad. de M. Olasagasti Gaztelumendi, Salamanca 1999, 511.

[143] J.M. Ribas Alba, *El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico*, Granada 2004, 365.

[144] G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, 511. Ciertamente este autor atribuye esta divinización a la experiencia pascual; o sea, no fue una pretensión histórica de Jesús. Como hemos visto, no hay razón para dudar de que el origen de tal pretensión sea el Jesús histórico.

afirma que el delito de Jesús que juzgó y condenó el sanhedrín fue su hacerse igual a Dios: «(Jesús) se tenía por más que un hombre y pretendía tener con el Padre celeste relaciones íntimas, absolutamente únicas, que le situaban en un plano trascendente»[145].

Ahora bien, si las autoridades judías intentaron oponerse a la pretensión divina de Jesús, el mismo juicio ante el sanhedrín avala la historicidad de que Jesús mismo se presentó delante de la sociedad judía de su tiempo atribuyéndose una dignidad divina. Sin la pretensión divina las autoridades judías no habrían combatido a Jesús, ni lo hubieran prendido ni condenado a muerte. Por tanto, la afirmación de la filiación divina de Jesús que hallamos en los evangelios y cartas apostólicas no es el resultado de un largo proceso de reflexión cristológica llevado a cabo por la comunidad cristiana primitiva, sino la expresión del asentimiento de fe que los discípulos dieron a las palabras y hechos con que Jesús mostró quién era. La comunidad cristiana no diviniza a Jesús después de su muerte, sino simplemente proclama la excepcionalidad que había reconocido durante la vida de aquel hombre y que la misma resurrección había confirmado.



Dibujo 4: Plano itinerario de la pasión.

[145] P. Benoit, *Le procès de Jésus*, en *Exégèse et Théologie I*, 282.

Capítulo XI
EL JUICIO DE JESÚS ANTE EL SANHEDRÍN

«La grandeza del pueblo judío consiste precisamente en condenar toda pretensión del hombre a hacerse Dios. Es cierto que, para los judíos, no hay peor falta que la de atribuirse un poder divino, divinizarse: es la idolatría misma [...]. Es evidente que en la medida en que los judíos no creían que Jesús era Dios, debían condenarle a muerte como blasfemo; y puede afirmarse que el drama de los judíos consiste en que ante Jesús no tienen otra opción posible que creer en Él o condenarle, porque no hay otro Jesús que el Jesús que reivindicó una dignidad divina. Pues bien, con respecto a ese Jesús, un judío no puede ser neutral: un hombre que reivindica una dignidad divina o es un blasfemo que merece la muerte o es verdaderamente Dios y hay que creer en Él. Es lo que sucedió desde el principio. Hubo judíos que condenaron a Jesús como blasfemo y hubo judíos que reconocieron en Él al Salvador del mundo»[146]. Estas palabras de J. Danielou identifican claramente la importancia del juicio ante el sanhedrín: la pretensión divina de Jesús que condujo a las autoridades religiosas judías a condenarle a muerte. Como hemos dicho, si es histórico, el juicio ante el sanhedrín avala la pretensión divina de Jesús. Los cuatro evangelios coinciden en afirmar que el tribunal supremo de Jerusalén

[146] J. Danielou, *La fe de siempre y el hombre de hoy*, trad. de N. López Martínez, Bilbao 1969, 141s. Se cuenta que la madre de E. Stein, cuando ésta le comunicó su entrada en el Carmelo de Colonia, dijo: «Y tú, ¿por qué le has conocido? No quiero decir nada contra él: seguramente habrá sido un hombre muy bueno, pero ¿por qué se hizo Dios?».

juzgó y consideró reo de muerte a Jesús por atribuirse una dignidad divina. Su muerte en cruz tiene su verdadero origen, afirman los evangelistas, en la iniciativa del sanhedrín. Y no olvide el lector que la afirmación de que el tribunal supremo judío condenó a Jesús por blasfemo no se encuentra sólo en los evangelios, sino también en los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Pablo y la epístola a los Hebreos. De igual modo, el judaísmo oficial asume este hecho como verdadero, según queda reflejado en la *Mishná* y el *Talmud*.

Aunque durante muchos siglos el judaísmo consideró justa la condena, quizá la exagerada acusación de ser un pueblo deicida y la experiencia terrible de la Soah favoreció en la mayoría de los autores judíos actuales el rechazo de la historicidad del juicio ante el sanhedrín[147]. Pero esta sospecha acerca de la historicidad del juicio judío ha penetrado también entre las filas de los autores protestantes y católicos. He aquí cómo se expresa al respecto un estudioso español: «En opinión de muchos especialistas, que comparto plenamente, esta escena es una construcción teológica de la comunidad, que pone en labios de Jesús su propia confesión cristológica, realizada a base de combinar Daniel 7,13 y el Salmo 110,1 (Mc 14,62). Hay muchos datos que demuestran que no hubo juicio de Jesús ante las autoridades judías, y que, por tanto, no fueron ellas quienes formalmente le condenaron. Sin embargo, debajo de esta escena hay una cierta base histórica: la decisión de la aristocracia sacerdotal de eliminar a Jesús, el recuerdo de una reunión conspiratoria para llevar adelante el propósito, posiblemente algún interrogatorio a Jesús; pero no una reunión oficial del sanhedrín en pleno»[148]. Algunos estudiosos admiten como único dato histórico de los relatos evangélicos el arresto de Jesús por parte de las autoridades judías, que le consideraron un peligro para la nación a causa de sus pretensiones mesiánicas, y su entrega a Pilato para que lo condenara. Resulta llamativa, y ciertamente inverosímil, esta sumisión del tribunal judío al poder opresor hasta el punto de convertirse en la salvaguarda de

[147] Rechazan el valor histórico de los relatos evangélicos que narran el juicio ante el sanhedrín, entre otros autores, J. Juster, *Les juifs dans l'Empire romain*, Paris 1914; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961; C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, trad. di G. Zagrebelsky, Torino 2000.

[148] R. Aguirre, «Jesús, el hombre: rasgos fundamentales», en Varios, *Jesús de Nazaret. Perspectivas* (CH), Madrid ²2004, 51.

los intereses romanos. Más increíble todavía es la explicación que ofrecen otros estudiosos israelitas: los miembros del sanhedrín apresaron a Jesús para convencerle de que retirara sus pretensiones mesiánicas, pues su único deseo era salvarle la vida. Esta interpretación hace tabula rasa de las controversias que mantuvo Jesús con las autoridades judías y el decidido rechazo que suscitaron en ellas sus pretensiones divinas. Por tanto, los estudiosos que niegan la existencia de un verdadero juicio y condena de Jesús por parte del sanhedrín son desleales con las fuentes y pretenden modificar la realidad histórica partiendo de su a priori ideológico. En esta deslealtad caen también aquellos estudiosos católicos o protestantes que reducen el juicio del sanhedrín a una investigación preliminar al verdadero juicio, que ellos consideran tuvo lugar ante el tribunal romano[149].

Para negar el valor histórico de los relatos evangélicos del juicio ante el sanhedrín los estudiosos se basan en un hecho irrefutable: Jesús murió en la cruz, torturado según un tormento utilizado por los romanos; por tanto, la condena a muerte fue emitida no por el tribunal judío, sino por el romano. Con otras palabras, el hecho de que Jesús haya muerto en la cruz es un dato indiscutible de que los relatos evangélicos acerca del juicio y condena del sanhedrín son una pura ficción. ¿Cómo se explican los relatos evangélicos existentes? Según la opinión de estos estudiosos, la comunidad cristiana redactó estas narraciones en una época bastante posterior a los acontecimientos y en clara polémica con el judaísmo. Los relatos evangélicos reflejan, por tanto, la ruptura y enemistad de la Iglesia primitiva con el judaísmo, al mismo tiempo que intentan atribuirle la culpa de la muerte de Jesús. Huellas claras de este intento, siguen afirmando estos estudiosos, son las flagrantes contradicciones que cometen los relatos evangélicos respecto a la legislación penal judía recogida en la

[149] De esta opinión es J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Barcelona 1993, 363: «Habrá que pensar que el proceso judío no fue más que una investigación preliminar, en la que se reunieron acusaciones que merecían la pena capital, a fin de presentarlas como cargos en contra de Jesús en el proceso romano». En realidad, según testimonian Hch 3,12-15; 4,11; 1Tes 2,13-16; Heb 13,12-13, etc., hubo juicio y condena de Jesús por parte del sanhedrín, no solamente un interrogatorio exento de carácter oficial con el objeto de preparar las acusaciones ante Pilato. Uno de los pioneros en rechazar la historicidad del juicio judío, y con un gran influjo entre los estudiosos, fue el autor alemán H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, Berlin 1931.

Mishná. Si se compara el contenido de los relatos evangélicos con el ordenamiento jurídico recogido en el tratado *Sanhedrín*, resulta claro que los jueces del tribunal judío quebrantaron varias normas jurídicas esenciales para la legalidad del juicio en el que condenaron a Jesús. Recordamos el ordenamiento jurídico estipulado en la *Mishná*.

1. La ley judía y los relatos evangélicos

El tratado *Sanhedrín* describe el procedimiento de las causas penales, el tipo de penas que pueden imponer los tribunales y cuándo las sentencias son legales. Entre las indicaciones ofrecidas se hallan las siguientes:

> «Los casos de propiedad y los de pena capital son iguales en interrogatorio y examen, pues está escrito: 'Tendréis una sola ley' (Lv 24,44). ¿En qué se diferencian los casos de propiedad de los casos de pena capital? Los casos de propiedad son decididos por tres jueces, y los de pena capital por veintitrés. Los casos de propiedad pueden comenzar o con razones para absolver o con razones para condenar; los casos de pena capital deben comenzar con razones para absolver y no pueden comenzar con razones para condenar [...]. En los casos de propiedad celebran el juicio durante el día, y el veredicto puede alcanzarse durante la noche; en los casos de pena capital celebran el juicio durante el día, y el veredicto debe alcanzarse también durante el día.
>
> »En los casos de propiedad, el veredicto, de absolución o de condenación, debe pronunciarse el mismo día; en los casos de pena capital, un veredicto de absolución puede pronunciarse el mismo día, pero un veredicto de condenación no puede pronunciarse hasta el día siguiente. Por eso no se pueden celebrar juicios en víspera de un sábado o de una fiesta [...].
>
> »Si lo encuentran inocente, lo dejan en libertad; de lo contrario retrasan la sentencia hasta el día siguiente. Entre tanto, los jueces se reúnen por parejas, comen un poco (no beben vino en todo el día) y discuten el caso durante la noche; y por la mañana temprano acuden al tribunal. El que se había pronunciado por la absolución dice: 'Yo lo declaré (ayer) inocente y lo sigo declarando inocente'; y el que se había pronunciado por la condenación dice: 'Yo lo declaré (ayer)

culpable y sigo declarándolo culpable'. El que se había pronunciado por la condenación puede ahora declararse por la absolución, pero el que se había pronunciado por la absolución no puede retractarse y pronunciarse por la condenación. Si se equivocan en sus afirmaciones, los escribas de los jueces les harán recordar.

»Si todos lo encuentran inocente, lo ponen en libertad; en caso contrario deciden por votación. Si doce se pronuncian por la absolución y once por la condenación, es declarado inocente; si doce se pronuncian por la condenación y once por la absolución, o si once se pronuncian por la absolución y once por la condenación y uno dice: 'Yo no sé', o si veintidós se pronuncian por la absolución o por la condenación y uno dice: 'Yo no sé', deben aumentar el número de jueces. ¿Hasta qué número los aumentarán? De dos en dos hasta setenta y uno. Si entonces treinta y seis se pronuncian por la absolución y treinta y cinco por la condenación, es declarado inocente; si treinta y seis se pronuncian por la condenación y treinta y cinco por la absolución, discuten unos con otros hasta que uno de ellos, que se pronunció por la condenación, acepte las palabras de los que se pronuncian por la absolución» (4,1-5,5).

«Los que deben ser lapidados son: el que tiene contacto carnal con su madre, o con la esposa de su padre, o con su nuera, o con una bestia; y la mujer que tiene contacto carnal con una bestia, y el blasfemo, y el idólatra, y el que ofrece alguno de sus hijos a Moloc, y el que tiene un espíritu familiar, y el adivino, y el que profana el sábado, y el que maldice a su padre o a su madre, y el que tiene contacto carnal con una joven que está desposada, y el que seduce a otros para llevarlos a la idolatría, y el que arrastra una ciudad entera a la apostasía, y el hechicero, y el hijo obstinado y rebelde [...]. El blasfemo no es culpable a no ser que haya pronunciado el Nombre mismo (es decir, el nombre de Dios)» (7,4-5).

Conforme a este código, los relatos evangélicos atribuyen al tribunal supremo judío tres graves irregularidades en el juicio de Jesús: a) el proceso tuvo lugar la víspera de un sábado; b) la condena se decidió en una sola sesión; c) se consideró a Jesús culpable de blasfemia. Si los relatos fueron inventados por los evangelistas ¿cómo es posible que no se dieran cuenta de estas irregularidades? Los estudiosos contrarios a la historicidad de los relatos evangélicos ofrecen una explicación sencilla: los evangelistas,

de origen pagano, tenían un desconocimiento total de las leyes judías. Ahora bien, dado que la *Mishná* es una obra de finales del siglo II, es decir, fue redactada unos ciento setenta años después de la muerte de Jesús, ¿no es posible que la normativa legal fuera diferente en la época de Jesús? ¿Hay evidencias que confirmen su vigencia durante la primera mitad del siglo I? Intentemos responder a estas preguntas.

a) Proceso en víspera de sábado

Algunos autores piensan que esta norma regía en tiempo de Jesús. Consideran una prueba a su favor un pasaje de las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo, que dice así: «Los judíos podrán seguir sus costumbres de acuerdo con la ley de sus padres [...] y no serán obligados a comparecer ante un tribunal en sábado o en el día de la preparación (parasceve) para él a partir de la hora nona» (*Ant* 16,163). En este decreto, el emperador ordenaba a las autoridades locales de Asia Menor que garantizaran a los judíos los privilegios que, por motivos religiosos, habían reclamado. Con él, pues, se intentaba que éstas respetaran las costumbres judías. El decreto citado por Josefo señala con claridad los días y horas en que un judío no estaba obligado a comparecer ante el tribunal: los sábados y las vísperas del día santo «a partir de la hora nona (= las tres de la tarde)». Es decir, la prohibición de llevar a un judío ante el tribunal romano no se extendía a todo el día de la preparación o víspera del sábado, sino solamente a la tarde. Durante la mañana del viernes, hasta las tres, el judío estaba obligado a comparecer si el caso lo requería. Dado que en los relatos evangélicos el juicio ante el sanhedrín tuvo lugar antes del mediodía, pues en esa hora fue crucificado, debemos concluir que no existió tal irregularidad en el juicio de Jesús.

b) Condena en una única sesión

El tratado *Sanhedrín* exige una doble sesión para los casos de condena capital; de modo que el veredicto de condena no se podía pronunciar en el mismo día del juicio. Según los evangelios, Jesús fue condenado a muerte en el mismo día en que compareció ante el tribunal judío. Si esta

norma estaba vigente en tiempo de Jesús, estaríamos ante una flagrante irregularidad. Algunos estudiosos recurren a un suceso narrado en las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo para probar la existencia de esta norma antes de la destrucción del templo de Jerusalén. El texto relata el proceso que sufrió Herodes el Grande por su cruel represión de una insurrección en el norte de Palestina, en la que ejecutó a varios insurrectos sin la autoridad del sanhedrín. He aquí los párrafos más importantes: «Los principales de los judíos estaban inquietos viendo a Herodes con tanto poder y audacia y tan deseoso de alcanzar la soberanía. Así, presentándose a Hircano, acusaron abiertamente a Antípatro diciendo: '[...] Herodes, su hijo, ha matado a Ezequías y a muchos de sus hombres, violando nuestra ley, que prohíbe matar a un hombre, incluso un malhechor, sin que haya sido condenado antes a esa pena por el sanhedrín. Él, sin recibir poder de ti, se ha atrevido a hacerlo'. Al oír estas razones, Hircano se dejó convencer y llamó a Herodes para que fuese juzgado por las cosas de que era acusado [...]. Herodes se presentó a juicio. Pero Sexto, gobernador de Siria, escribió a Hircano pidiéndole que librase a Herodes de la acusación y amenazándole si no cumplía sus deseos [...]. Cuando Hircano vio que los del sanhedrín se inclinaban a condenar a muerte a Herodes, pospuso el juicio para otro día y envió en secreto aviso a Herodes para que huyera de la ciudad y así escapara al peligro. Herodes marchó a Damasco como si huyera del rey (Hircano) y, presentándose a Sexto y asegurando su posición, determinó no obedecer si era llamado de nuevo a juicio ante el sanhedrín» (*Ant* 14,163-184).

No creemos que este relato sirva para probar la existencia de la norma de una sesión complementaria al día siguiente en casos de pena capital. En él no se dice que Hircano exigió, conforme a la ley, una nueva sesión al otro día, sino que «pospuso el juicio para otro día». Y el motivo también lo afirma explícitamente Josefo: a causa de la presión ejercida por Sexto, gobernador de Siria, y del afecto que tenía a Herodes decidió aplazar indefinidamente el proceso para favorecer la huida de Herodes y salvar de este modo su vida. De hecho esta suspensión, junto al aviso enviado por el mismo Hircano, permitieron la huida de Herodes. Ahora bien, esta maniobra del rey Hircano demuestra que la condena podía hacerse efectiva en una sola sesión y en un solo día.

Que ésta era la costumbre vigente antes del año 70 lo vemos también por el relato del juicio contra Mariamme, esposa de Herodes, que ofrece

Flavio Josefo en *Antigüedades judías*: «Herodes ordenó que Soemo —el mayordomo de Mariamme— fuese arrestado y ejecutado inmediatamente, mientras a su esposa le concedió el derecho a un juicio. Convocando a sus más allegados, presentó contra ella una acusación cuidadosamente preparada sobre los bebedizos y las drogas que, según decían, había hecho confeccionar. Herodes no podía dominar la lengua y estaba demasiado enojado para juzgar; así los presentes, viendo el estado en que se hallaba, condenaron a muerte a Mariamme. Pero, después de pronunciar la sentencia, Herodes y algunos de los presentes pensaron que no debía ser eliminada tan apresuradamente, sino llevada a alguna de las fortalezas del reino. Pero Salomé y sus amigas hicieron todos los esfuerzos para librarse de la infortunada mujer y lograron convencer al rey» (*Ant* 15,229).

Ante estos textos podemos afirmar que la prescripción de dos sesiones cuando se trataba de pena capital no existía en tiempo de Jesús. Más bien representa una tendencia humanizadora posterior al año 70. De hecho, se puede afirmar con certeza que el derecho penal judío experimentó después de la destrucción de Jerusalén una suavización por influjo del grupo fariseo. Pero no debemos olvidar que antes de la guerra judía el grupo que tenía la autoridad suprema en el sanhedrín era el saduceo, mucho más estricto que el fariseo.

c) Delito de blasfemia

Algo semejante podemos afirmar respecto a la acusación de blasfemia. Según la *Mishná* este delito consiste en pronunciar el nombre de Dios. Jesús, en su respuesta al sacerdote, no lo pronuncia; por tanto técnicamente no se podría catalogar su delito como blasfemia. Sin embargo, en tiempo de Jesús dicho término no designaba sólo este tipo de ofensa a Dios. Basta recordar aquí otro relato de Flavio Josefo. Cuenta este historiador que en una ocasión un fariseo exigió públicamente a Juan Hircano que renunciase al cargo de sumo sacerdote, pues era sospechoso de ascendencia ilegítima; según la Ley estaba incapacitado para el cargo. El rey, encolerizado contra el fariseo, preguntó a los presentes qué castigo merecía aquella «blasfemia». Los interrogados respondieron que la flagelación; el rey se irritó ante la respuesta, ya que a su juicio debían haber pronunciado

sentencia de muerte contra el blasfemo[150]. Por tanto, en el siglo I —no se olvide que Josefo escribió su obra a finales de este siglo— el término «blasfemia» no se reservaba para un delito tan específico como el indicado en la *Mishná*; con él se podían designar también las acusaciones falsas contra el sumo sacerdote.

Después de nuestro estudio podemos concluir: los evangelistas son inocentes de la acusación de haber introducido irregularidades legales en sus relatos del juicio de Jesús ante el sanhedrín. En la época de Jesús la legislación judicial judía no era exactamente la que tenemos recogida en la *Mishná*. Por ello, es improcedente recurrir a la normativa recogida en el tratado *Sanhedrín* para poner en duda la historicidad de los relatos evangélicos. Respecto a si estaba permitido realizar el juicio durante la noche en aquella época, lo desconocemos, pues ni hay escritos judíos que prohíban explícitamente las sesiones nocturnas ni el relato evangélico permite aclarar esa circunstancia. Pudiera ser que en situaciones excepcionales estuviera permitido. De cualquier modo, la hora intempestiva del juicio judío venía exigida, como veremos más adelante, por la costumbre de los funcionarios romanos de abordar en las primerísimas horas del día las cuestiones administrativas pendientes.

2. *El juicio ante el sanhedrín y el* ius gladii

Ahora bien, si el tribunal judío juzgó y condenó a muerte a Jesús, ¿por qué éste murió en una cruz? ¿Por qué no fue ejecutado según un suplicio judío? La ejecución judía se realizaba normalmente en tres modalidades: lapidación, estrangulación o combustión. La crucifixión de Jesús indica con claridad que fue el tribunal romano quien dio la sentencia de muerte. Apoyándose en este hecho, algunos estudiosos han concluido que no existió juicio ante el sanhedrín, y que los relatos evangélicos son una simple creación apologética. El razonamiento es lógico, pero ¿es verdadera su conclusión? Antes de responder a esta pregunta es necesario verificar si es histórica la situación política que supone; es decir, comprobar si durante la dominación romana el tribunal judío poseyó plena jurisdicción para imponer penas de muerte y ejecutarlas. Porque los relatos evangélicos

[150] Cf. Flavio Josefo, *Ant* 13,288-292.

suponen unas condiciones históricas bastante diferentes a las que afirman estos estudiosos. Dado que entre los evangelistas quien se expresa con mayor claridad al respecto es Juan, citaremos su testimonio. Según este evangelista, ante la propuesta de Pilato de que sean los judíos quien juzguen a Jesús según su ley, éstos responden: «A nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie» (18,31).

Estas palabras del cuarto evangelio concuerdan perfectamente con las noticias que conocemos respecto a la forma de gobernar las provincias que tuvo el poder romano. Había tres clases de gobernadores romanos: los procónsules, que tenían a su cargo las provincias senatoriales; los legados imperiales, que gobernaban las provincias cercanas a las fronteras del imperio bajo el control directo del emperador; y los prefectos, que ejercían el poder en provincias de menor importancia militar, pero también bajo control directo del emperador. Mientras que los candidatos para los dos cargos primeros provenían de la clase senatorial, los prefectos eran elegidos de la clase ecuestre. «Los procónsules y los legados poseían el poder denominado *imperium*, una especie de plenos poderes —aunque siempre en dependencia de la autoridad superior que los nombraba, el Senado o el emperador— que comprendían todas las formas de autoridad necesarias para mandar tropas, hacer la guerra, llevar los asuntos civiles y realizar todo lo relativo a la administración de justicia [...]. En algunos casos, los prefectos ecuestres habían surgido como oficiales subordinados que actuaban bajo la autoridad de los legados imperiales. A causa de este carácter subordinado, su autoridad estaba limitada en algunos aspectos. Pero cuando sus provincias recibieron la categoría de entidades políticas independientes, esta tercera clase de gobernadores gozó de los mismos poderes que los procónsules y los legados; en el gobierno y la administración de justicia actúan, dentro de sus provincias, como los legados y procónsules en las suyas [...]. A este grupo pertenecía el prefecto de Judea, que después del 44 d. de C. era llamado 'procurador'. Éstos eran, por tanto, los poderes de Poncio Pilato. La única limitación en sus poderes absolutos consistía en que el legado de la provincia adyacente, Siria, que tenía el mando del principal ejército romano en Oriente, debía responder del mantenimiento del orden público en Judea en tiempos de insurrección, ayudando al prefecto en caso necesario o interviniendo contra él si la alteración del orden era obra suya, no del pueblo. Está, pues, acertado Flavio Josefo cuando dice que, con Quirino, 'fue enviado a Judea

Coponio, un miembro de la clase ecuestre, para que gobernase a los judíos con plena autoridad'» (*Ant* 18,2)[151]. O como expresa más explícitamente en *La guerra de los judíos*: «El territorio de Arquelao fue convertido en provincia y fue enviado como procurador Coponio, que pertenecía a la clase ecuestre de los romanos, y recibió de César todos los poderes, hasta el condenar a muerte» (*Bell* 2,117). Así pues, el *ius gladii* era competencia exclusiva del gobernador romano: juzgar y dictar sentencia en delitos que estaban castigados con penas de trabajos forzados en minas, destierro o muerte era competencia exclusiva de la autoridad romana.

A pesar de estas informaciones, desde comienzos del siglo XX hay autores que sistemáticamente niegan la historicidad del juicio de Jesús ante el sanhedrín, sosteniendo que el tribunal judío poseía el *ius gladii* en casos de delito religioso. A su entender, existen claros testimonios de que en esos casos el sanhedrín tenía potestad para juzgar y ejecutar delitos castigados con pena capital. Según se desprende de algunos textos antiguos —sostienen ellos—, hay informaciones acerca de algunas ejecuciones capitales que realizó el tribunal judío durante los años de la dominación romana.

a) La inscripción del templo

En la balaustrada que separaba el atrio exterior del templo de los atrios interiores había una serie de inscripciones que prohibían la entrada a los paganos bajo pena de muerte. El texto de esta prohibición nos ha llegado en tres ejemplares grabados en piedra descubiertos durante las excavaciones realizadas en Jerusalén. También Flavio Josefo alude a ella[152]. Su texto griego, lengua de los no judíos, decía así: «Que ningún extranjero penetre en el interior de la barrera y del perímbolo que rodean el recinto sagrado. El que fuere sorprendido, cúlpese a sí mismo de la muerte que le siga».

La inscripción habla claramente del castigo impuesto a un delito religioso concreto: la profanación del recinto sagrado. Pero es fácil ver que se trata de un privilegio concedido por los romanos, por tanto nos hallamos ante una situación excepcional. De hecho, recordando este privilegio,

[151] F.J. Martínez, *Poncio Pilato, procurador de Judea*: CEv 1 (1974) 34-35.
[152] Cf. Flavio Josefo, *Ant* 15,417; *Bell* 6,124-126; véase también Hch 21,28.

Flavio Josefo pone en labios de Tito esta pregunta dirigida a los judíos de Jerusalén cercados por las cohortes romanas: «¿No os hemos permitido matar a los que traspasaran la barrera, aunque fuesen romanos?» (*Bell* 6,126). Comenta A.N. Sherwin-White, especialista de derecho romano: «Si el sanhedrín tenía el derecho de ejecutar a los transgresores de la ley religiosa, esta concesión especial no hubiera sido necesaria. En realidad, nada prueba acerca de la jurisdicción ordinaria sobre los judíos, pues la concesión se refiere al control de los 'gentiles', no de los judíos»[153]. Se trata, pues, de una concesión al sentimiento religioso judío que armoniza muy bien con la actitud que adoptaron las autoridades romanas en algunas ocasiones. A causa de su excepcionalidad, esta inscripción no sirve para probar que el sanhedrín tuviera potestad de ejecutar sentencias de muerte durante la dominación romana.

b) La hija del sacerdote quemada viva

En el tratado *Sanhedrín* de la *Mishná*, al describir la pena de muerte por combustión, cuenta el caso de ejecución de la hija de un sacerdote. Dice así el texto: «Rabbí Eleazar ben Sadoc cuenta que una hija de sacerdote, que había fornicado, fue rodeada de haces de leña y quemada» (*Sanh* 7,2). Dado que nos hallamos ante una pena judía y este rabino es anterior a la destrucción de Jerusalén, ocurrida en el año 70, esta información suele utilizarse para argüir que el sanhedrín tuvo la potestad del *ius gladii* en los años anteriores a la guerra judía. Ahora bien, la literatura rabínica recoge el testimonio del mismo rabino Eleazar ben Sadoc que afirma haber presenciado esta ejecución sobre los hombros de su padre. Esta combustión, por tanto, tuvo lugar cuando Eleazar ben Sadoc era un niño[154]. Por otra parte, las mismas fuentes rabínicas informan que este rabino era un joven estudiante durante los años de la sequía que azotó Palestina durante el gobierno de Claudio (años 47-49), pocos después de la muerte del rey Herodes Agripa I. Por añadidura, él mismo cuenta en otro pasaje del *Talmud* que, en compañía de otros niños, había saltado sobre ataúdes

[153] A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament. The Sarum Lectures 1960-1961,* Oxford ²1965, 38.

[154] Véase Toseftá, *Sanh* IX, 11; *jSanh* VII, 2, 24b.

(es decir, había corrido atropelladamente) para ver reyes israelitas[155]. Todas estas informaciones permiten concluir que la infancia del rabino Eleazar ben Sadoc coincidió con los años del reinado de Agripa I (años 41-44); período en el que, al tener una cierta independencia del poder romano, el tribunal supremo judío recuperó plenamente la autoridad; por tanto, también la potestad de la pena capital. De todo ello concluimos: el relato de la ejecución de la hija del sacerdote tampoco sirve para argumentar que el tribunal judío poseyó el *ius gladii* durante la dominación romana, ya que esta condena a muerte se produjo durante el paréntesis de una independencia administrativa, en la que el sanhedrín volvió a recuperar por completo el poder de juzgar y castigar delitos capitales.

c) La lapidación de Santiago

En el año 62, cuatro años antes del comienzo de la guerra judía contra Roma, el sumo sacerdote Anano, después de reunir al sanhedrín, condenó a Santiago, el obispo de la comunidad cristiana de Jerusalén, a la lapidación. Flavio Josefo narra este suceso en sus *Antigüedades judías* del modo siguiente: «Anano, pensando que tenía una ocasión favorable, pues Festo había muerto y Albino se hallaba todavía de camino, convocó a los jueces del sanhedrín e hizo comparecer ante él al hermano de Jesús, el llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros, acusados de haber quebrantado la Ley, y los entregó para que fuesen lapidados. Los de la ciudad, que eran considerados como los más ecuánimes y estrictos en la observancia de la Ley, se sintieron indignados y enviaron secretamente al rey Agripa [II, rey de Calcis y administrador del templo] urgiéndole que, pues Anano no había actuado rectamente en este primer paso, le ordenase desistir de acciones semejantes. Otros también fueron al encuentro de Albino, que venía de Alejandría, y le informaron que Anano carecía de autoridad para convocar el sanhedrín sin su consentimiento. Albino, creyendo lo que le decían, escribió irritado a Anano amenazándole con tomar venganza de él. Por ello, el rey Agripa lo destituyó del cargo de sumo sacerdote, que había ocupado durante tres meses» (*Ant* 20,200).

[155] Cf. *jBer* 196.

Este relato ofrece datos suficientes para saber lo que ocurrió en realidad: una usurpación de poder. El sumo sacerdote Anano, aprovechando un período de poder vacante a causa de la muerte imprevista de Festo, decidió dar muerte a Santiago el Menor y un grupo de cristianos. Normalmente el relevo de un procurador, adecuadamente previsto, no generaba un vacío de poder. Por el contrario, después de una muerte imprevista podían pasar varios meses hasta llegar el relevo. Así sucedió con el nombramiento del procurador Albino. No estamos, pues, ante una acción legal del sanhedrín, sino ante la apropiación ilegal de un poder por parte del sumo sacerdote Anano; acción que le acarreó ser destituido de su cargo.

d) La condena de Esteban

La lapidación de Esteban, que sucedió muy poco después de la muerte de Jesús, es probablemente el argumento más fuerte a favor de que el tribunal judío poseyera plenos poderes jurídicos durante el tiempo de Jesús. Lucas narra en los Hechos de los Apóstoles que Esteban fue acusado falsamente ante el sanhedrín de haber «blasfemado contra Moisés y contra Dios» y «hablar contra el templo y contra la Ley» (6,11.13). Después del relato del juicio y el discurso de defensa de Esteban, Lucas narra así su ejecución: «Oyendo estas cosas se partían de rabia sus corazones y rechinaban sus dientes contra él. Pero Esteban, lleno de Espíritu Santo y fijando los ojos en el cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la diestra de Dios, y dijo: 'He aquí que veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios'. Y gritando a grandes voces, se taparon los oídos y se precipitaron todos con un mismo furor contra él; y sacándolo a empellones fuera de la ciudad, lo apedreaban. Y los testigos depositaron sus mantos a los pies de un joven llamado Saulo. Y apedreaban a Esteban, que oraba y decía: 'Señor Jesús, recibe mi espíritu'. E hincando las rodillas, clamó con gran voz: 'Señor, no les demandes este pecado'. Y diciendo esto, descansó en paz» (Hch 7,54-60).

Hay datos en la narración que hacen pensar en un linchamiento. Ésta es la tesis que defienden algunos autores[156]. En su opinión, el juicio contra

[156] J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensburg ⁴1969, 243; G. Jossa, *Il processo di Gesù*, 71.

Esteban fue interrumpido violentamente por un gentío airado, que se apoderó del reo y, sacándolo a la fuerza fuera de la ciudad, le dio muerte mediante la lapidación. Si éste fuera el caso, se trataría de un acto de justicia popular, totalmente ilegal, pero que la autoridad romana no siempre pudo evitar. El relato de Lucas interpretado de esta manera no se puede considerar una prueba válida en favor de que el sanhedrín poseyó el *ius gladii* durante los años de la dominación romana.

Sin embargo, J. Jeremias ha llamado la atención sobre algunos datos del relato que apuntan en una dirección contraria. A su entender, tanto los gritos de los presentes como el gesto de taparse los oídos no son signos de la ira popular contra Esteban, sino que tienen un significado diferente: los gritos intentan hacer no audibles las palabras blasfemas que pronuncia el reo y la acción de taparse los oídos pretende no oír la argumentación de Esteban. Las dos acciones quieren alcanzar el mismo objetivo: no hacerse culpables de escuchar las blasfemias que pronuncia el reo, según establece la Ley judía. También la referencia que Lucas hace a Saulo como aquel a cuyos pies dejan los testigos sus mantos es signo de que no se trata de un linchamiento, sino de una lapidación legal: Saulo es la persona encargada por el sanhedrín para dirigir la ejecución y vigilar que se desarrolle según la forma establecida[157]. El relato de Hechos describe una lapidación legal, que tuvo lugar después de la sentencia formal del sanhedrín.

En caso de que Jeremias tenga razón, las explicaciones posibles son dos: hubo una usurpación del sanhedrín de ciertos poderes que no poseía, a semejanza del sumo sacerdote Anano, o bien se trató de una concesión de Pilato. Esta segunda posibilidad parece la más probable teniendo en cuenta la amplitud de la persecución desatada contra los cristianos después de la muerte de Esteban (Hch 8,1-3). Este consentimiento de Pilato pudiera estar relacionado con la muerte de Sejano, ocurrida el 18 de octubre del año 31, y la persecución implacable que Tiberio desencadenó contra la familia y amigos de su antiguo valido. «En los años que siguieron al suplicio de Sejano —escribe Gregorio Marañón— la venganza de Tiberio fue implacable [...]. Los que habían sido amigos del ministro infeliz fueron, uno a uno, cayendo; y a su lado, otros en los que esta amistad fue inventada como pretexto para perderlos y para arrebatarles la jerarquía social o la

[157] J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu Christi vor dem Hohen Rat:* ZNW 43 (1950-51) 146s.

hacienda [...]. No sólo fueron hostigados por el encono de Tiberio los acusados de conspiración con el ministro caído, sino los que simplemente y lealmente habían sido sus amigos y conocidos»[158]. En un contexto semejante se explicaría fácilmente esta debilidad de Pilato, esta concesión suya ante ciertas pretensiones que las autoridades judías, llevadas por el celo santo, tuvieron respecto a los cristianos[159].

En cualquiera de las dos hipótesis posibles, la ejecución de Esteban no es una prueba favorable a que el sanhedrín poseyera la potestad capital en la época de Jesús. Si estamos ante un linchamiento, se trata de una acción ilegal no prevista por el tribunal supremo judío; si es una acción llevada a cabo con el consentimiento tácito o explícito de Pilato, apoyaría la hipótesis de que el sanhedrín, para llevar a cabo las sentencias de pena capital, tenía necesidad del consentimiento del prefecto romano. Hasta aquí hemos examinado los testimonios en que los estudiosos creen reconocer que el sanhedrín poseía la potestad de realizar juicios capitales en casos de delito religioso durante los años de la dominación romana, y hemos visto que ninguno de ellos avala tal posibilidad. En realidad, la situación histórica era la contraria, como afirman los evangelios. Así lo confirman otros testimonios, la mayoría judíos, que hablan de cómo el sanhedrín no gozó de plenos poderes jurídicos durante la ocupación romana.

e) El caso de Jesús, hijo de Ananías

En los años previos a la insurrección judía contra Roma, en su libro *La guerra de los judíos*, Flavio Josefo narra un suceso que consideró premonitorio del desastre que supuso para la nación judía su lucha contra el poder romano. He aquí su relato: «Un tal Jesús, hijo de Ananías, un campesino de clase humilde, cuatro años antes de la guerra, cuando la ciudad se hallaba en una paz y prosperidad importante, vino a la fiesta, en la que

[158] G. Marañón, *Tiberio. Historia de un resentimiento,* Madrid 1963, 201s.

[159] Después de la muerte de Sejano hubo una contención de la política antijudía entre los gobernadores de Oriente. El ejemplo más claro es Aulo Avilio Flaco. Fue nombrado por Tiberio prefecto de Egipto el año 32; durante los cinco primeros años de su gobierno no manifestó ninguna animosidad contra los judíos. Pero a la muerte de Tiberio, comenzó a tomar decisiones hostiles contra los judíos de Alejandría, que culminaron en una persecución brutal.

todos acostumbran a levantar tiendas en honor de Dios, y de pronto se puso a gritar en el Templo: 'Voz de Oriente, voz de Occidente, voz de los cuatro vientos, voz que va contra Jerusalén y contra el Templo, voz contra los recién casados y contra las recién casadas, voz contra todo el pueblo'. Iba por todas las calles vociferando estas palabras día y noche. Algunos de los jefes se irritaron ante estos malos augurios, apresaron a Jesús y le dieron en castigo muchos golpes. Pero él, sin decir nada en su propio favor y sin hacer ninguna petición en privado a los que le atormentaban, seguía dando los mismos gritos que antes. Las autoridades judías, al pensar que la actuación de este hombre tenía un origen sobrenatural, lo que realmente así era, lo condujeron ante el gobernador romano. Allí despellejado a latigazos hasta los huesos, no hizo ninguna súplica ni lloró, sino que a cada golpe respondía con la voz más luctuosa que podía: '¡Ay de ti Jerusalén!'. Cuando Albino, que era el procurador, le preguntó quién era, de dónde venía y por qué gritaba aquellas palabras, el individuo no dio ningún tipo de respuesta, sino que no dejó de emitir su lamento sobre la ciudad, hasta que Albino juzgó que estaba loco y lo dejó libre» (*Bell* 6,300-305).

Aunque este relato no es una crónica, sino una composición literaria, podemos deducir con claridad que se trata de un hombre sospechoso de delito religioso a causa de sus profecías contra Jerusalén y su templo. Las autoridades judías le arrestan, y después le presentan ante el procurador romano. El modo de actuar de las autoridades judías sólo se explica atendiendo a su limitada jurisdicción: la pena capital es facultad exclusiva de la autoridad romana. El paralelismo que existe con el caso de Jesús de Nazaret es evidente. También aquí, las autoridades judías tomaron la iniciativa del arresto y juzgaron al prisionero, pues el relato habla de que fue golpeado severamente. Y no obstante el delito fuera religioso, el reo fue llevado por las autoridades judías ante el procurador para que lo juzgara; esperando seguramente que la condena a muerte pusiera fin a tales anuncios catastróficos. Albino, a diferencia de Pilato, después de juzgar al reo, lo dejó en libertad.

Algunos estudiosos niegan cualquier paralelismo con el delito de Jesús al considerar la transgresión de Jesús ben Ananías de carácter político. Por eso, dicen, las autoridades judías le llevaron ante el procurador romano, después de apresarle. Pero no deja de ser sorprendente que éstas se preocupen de los intereses de Roma, hasta el punto de convertirse en

delatores de posibles enemigos. Creemos necesario recordar que Albino fue uno de los gobernadores más odiados por el pueblo judío, y a causa de su desastroso gobierno un factor decisivo para el levantamiento de los judíos contra Roma. En esta circunstancia resulta aún más increíble la complicidad de las autoridades judías con el gobierno de Albino. Pero además, el delito de Jesús ben Ananías consistió en pronunciar palabras contra el templo y la ciudad santa; por tanto, fue un delito de carácter religioso. Al igual que ben Ananías, también Esteban pronunció discursos que no reconocían al templo de Jerusalén la dignidad de ser la morada permanente de Dios, y en aquella ocasión, recordémoslo, sus palabras atrajeron sobre él el juicio de condenación del sanhedrín o el linchamiento de una plebe movida por un celo santo exacerbado.

f) Testimonio del *Talmud* de Jerusalén

En el tratado *Sanhedrín* del *Talmud* de Jerusalén tenemos otra prueba más de que la situación jurídico-social de Palestina en tiempo de Jesús es la que suponen los evangelistas. En un pasaje se dice: «Cuarenta años antes de la destrucción del templo fueron quitados (a los judíos) los juicios de pena capital» (*jSanh* 18a). El ejército romano llevó a cabo la destrucción del templo en el año 70. La fórmula «cuarenta años antes de la destrucción del templo» es común en la literatura judía para fechar los acontecimientos que presagiaron la ruina de Jerusalén. Recuérdese que la cifra «cuarenta» es muy frecuente en la Biblia y en los escritos judíos para referirse a un período largo de tiempo. Por todo ello, creemos que este pasaje del tratado *Sanhedrín* alude al hecho de la deposición de Arquelao y la sumisión de Judea al control total del poder romano. En aquel año, el emperador nombró a Coponio como prefecto de la región de Judea, pasando a ser competencia suya todas las decisiones de pena capital, como afirma explícitamente Flavio Josefo[160].

[160] Volvemos a citar el pasaje de *La guerra de los judíos*: «El territorio de Arquelao fue convertido en provincia y fue enviado como procurador Coponio, que pertenecía a la clase ecuestre de los romanos, y recibió de César todos los poderes, hasta el condenar a muerte» (*Bell* 2,117).

La misma fecha puede leerse en otros pasajes del *Talmud* de Babilonia referida a la suspensión de los juicios capitales por parte del tribunal judío. En ellas se dice que el sanhedrín, cuarenta años antes de la destrucción del templo, se desplazó de su lugar de juicio habitual, que era la sala de la piedra cuadrada del templo, y por eso dejó de juzgar penas de muerte[161]. Aunque no se dice explícitamente, este cambio puede ser un eco de una imposición romana.

g) El Rollo del ayuno *(Megillat Taanit)*

Megillat Taanit es un pequeño escrito judío en lengua aramea, compuesto durante el período de la insurrección judía contra Roma. Contiene una lista de las fiestas nacionales, días en que había prohibición de ayunar; de ahí su título. En el mes judío de Elul, que corresponde a la segunda quincena de agosto y primera de septiembre, el escrito menciona dos acontecimientos estrechamente relacionados. La primera fecha es la siguiente: «El 17 de Elul, los romanos fueron expulsados de Jerusalén». Se alude aquí a la capitulación de la cohorte romana, que es narrada con todo detalle por Flavio Josefo en su obra *La guerra de los judíos*. En su relato especifica que el comienzo de la rebelión contra la guarnición romana tuvo lugar «el día sexto del mes de Gorpaios» (2,440), que en el calendario griego corresponde al mes de septiembre. Ciertamente es explicable que, después de décadas de dominación romana, esta capitulación fuera elevada a la categoría de fiesta nacional.

Pero la siguiente fecha señalada como fiesta alude a algo de enorme interés para nuestro estudio: «El 22 de este mes volvimos a matar a los malhechores». Por tanto, cinco días después de la desaparición de la presencia romana de Judea, el sanhedrín volvió a ejecutar sentencias de muerte. Ahora bien, si esta recuperación del *ius gladii* está ligada a la desaparición de las tropas romanas, es lógico deducir que la limitación de los poderes del tribunal judío había sido impuesta por el poder romano. Sin duda éste es el testimonio judío más claro de que en Palestina, al igual que en otras provincias sometidas a su poder, Roma reservaba a sus representantes directos los procesos que entrañaban la pena capital, fuera

[161] Cf. *bAZ* 8b; *bShab* 15a; *bSanh* 41a.

ésta de muerte, destierro o trabajo forzado en las minas. Obrando así, el gobierno romano intentaba evitar que sus partidarios fueran víctimas de la justicia local. Con mayor razón debemos reconocer el mismo proceder de Roma en Palestina, donde la rivalidad entre sus partidarios y enemigos era mucho mayor que en cualquiera de sus otras provincias.

h) La adúltera no lapidada

Otro texto que se ha considerado prueba a favor de que el poder romano limitó los poderes del tribunal judío durante los años de su ocupación de Judea es este pasaje del evangelio de Juan: «Jesús se marchó al monte de los Olivos. Al amanecer se presentó otra vez en el templo, todo el pueblo venía a él. Y habiéndose sentado, les enseñaba. Traen los escribas y fariseos una mujer sorprendida en adulterio, y habiéndola puesto en medio, le dicen: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante delito de adulterio. En la Ley, Moisés nos mandó que a semejantes mujeres las apedreásemos; tú, pues, ¿qué dices? Esto decían tentándole, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose hacia el suelo, escribía con el dedo en la tierra. Mas como ellos persistiesen preguntándole, se irguió y les dijo: Quien de vosotros esté sin pecado, sea el primero en apedrearla. E inclinándose de nuevo hacia abajo, escribía en la tierra. Ellos, como esto oyeron, se iban retirando uno a uno, comenzando por los más viejos; y quedó solo Jesús, y la mujer de pie en medio. Alzando Jesús la cabeza, le dijo: Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te condenó? Ella dijo: Nadie, Señor. Dijo Jesús: Tampoco yo te condeno, anda, y desde ahora no peques más» (Jn 8,1-11).

Según J. Jeremias, el comentario realizado por el evangelista en el v.6, «esto decían tentándole, para tener de qué acusarle», sólo se explica si tras la pregunta de los escribas y fariseos se esconde la incapacidad del sanhedrín para ejecutar sentencias de muerte. A su parecer, varios datos del relato delatan que la mujer había sido ya juzgada y condenada. En primer lugar, quienes la presentan ante Jesús son escribas y fariseos, personas que formaban parte del tribunal judío. Si la mujer estuviera siendo llevada a juicio, los acompañantes debían ser los testigos que la hubieran sorprendido en adulterio. Por otra parte, la respuesta de Jesús parece suponer pronunciada la sentencia, ya que dice «quien de vosotros esté sin pecado,

sea el primero en apedrearla». Si todavía tenía que realizarse el juicio, la contestación de Jesús debería haber sido más bien «quien de vosotros esté sin pecado, sea el primero en formular la primera acusación»[162]. La pregunta, por tanto, no tiene la finalidad de conocer si esta mujer adúltera es merecedora o no del castigo. Su objetivo es, como indica Juan, poner una trampa a Jesús. Y esto sólo era posible si el sanhedrín no tenía la potestad de imponer penas capitales. «Si el sanhedrín —dice R.E. Brown— no estuviera capacitado para juzgar y ejecutar a la mujer, quedaría clara la razón de que la llevaran ante Jesús y la naturaleza de la trampa que tendían a éste. Si Jesús resuelve el caso a favor de la mujer y la absuelve, viola unas prescripciones claras de la Ley de Moisés; si resuelve que debe ser lapidada, no dejará de tener problemas con los romanos. Este dilema se parece mucho al de la moneda en Mc 12,13-17»[163].

* * *

Después del estudio de los textos podemos concluir que la historicidad de los relatos evangélicos del juicio de Jesús ante el sanhedrín no admite duda razonable. No solamente ninguno de los testimonios aducidos por los estudiosos que niegan su realidad histórica es concluyente, sino que incluso hemos aportado testimonios judíos que afirman justamente lo contrario. En todos los textos aducidos por aquellos que rechazan su historicidad, hemos identificado irregularidades que suponen una situación jurídico-social distinta a la que ellos defienden, justamente la que afirman los evangelios. Situación histórica que confirman además los otros cuatro testimonios, las cuales dicen explícitamente o dan a suponer que el tribunal judío no poseyó el *ius gladii* durante la dominación romana. Ahora bien, el hecho histórico del juicio ante el sanhedrín argumenta a favor de la realidad de la pretensión divina de Jesús. Como leíamos en la cita de J. Danielou al principio del capítulo, las autoridades judías sólo tenían la opción de creer en Jesús o condenarle, «porque no hay otro Jesús que el Jesús que reivindicó una dignidad divina».

---

[162] J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat*, 148-150.

[163] R.E. Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, trad. de J. Valiente Malla, Madrid 1979, 573.

Capítulo XII
EL JUICIO DE JESÚS ANTE PILATO

1. El juicio político

Los evangelios, después del juicio ante el sanhedrín, narran otro ante el prefecto Poncio Pilato. El prefecto o procurador romano de Judea tenía su residencia normal en Cesarea Marítima. Pero con motivo de las tres fiestas de peregrinación, Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, en las que acudía a Jerusalén una gran multitud de judíos, se trasladaba a la ciudad santa acompañado de fuerzas militares y personal auxiliar en la administración y la justicia. Durante su estancia en Jerusalén, Pilato residía en el palacio construido por Herodes el Grande; sus restos han sido descubiertos junto a la actual puerta de Jaffa. Debiendo residir allí varios días, era natural que los aprovechase para resolver cuestiones judiciales pendientes. Así lo confirma el hecho de que, durante la Pascua en que muere Jesús y es liberado Barrabás, fueron ajusticiados otros dos reos. En este palacio, con toda probabilidad, tuvo lugar el juicio de Jesús ante Pilato.

Según el proceder que siguió siempre Roma en las regiones recién incorporadas al Imperio, sobre todo en las caracterizadas por su espíritu levantisco, las autoridades locales perdían la potestad del *ius gladii*. Sólo el representante de Roma podía condenar a las tres penas mayores: la muerte, el destierro y el trabajo forzado en las minas. Por este motivo el sanhedrín estaba obligado a obtener el beneplácito del gobernador romano, Poncio Pilato, para que se llevara a cabo la sentencia de la muerte de Jesús acordada en el tribunal judío (cf. Jn 18,30-31). Con este fin, llevaron a Jesús ante Pilato muy de madrugada: «Y luego al amanecer, después

de celebrar consejo los sumos sacerdotes con los ancianos y los escribas, es decir, todo el sanhedrín, atando a Jesús, lo llevaron de allí y lo entregaron a Pilato» (Mc 15,1; Jn 18,28). Por las informaciones que nos han llegado de escritores romanos, sabemos que era usual entre los gobernantes ejercer la justicia a primerísimas horas de la mañana. «Existe gran información acerca del horario romano. El emperador Vespasiano realizaba sus funciones oficiales incluso antes del alba, y Plinio el Viejo, el más diligente de los oficiales romanos, completaba su día de trabajo como prefecto de la armada en la cuarta o quinta hora. En la descripción que hace Marcial de la vida cotidiana de la capital, donde se asignaban dos horas a la tarea de la *salutatio*, el tiempo de los *labores* terminaba cuando comenzaba la hora sexta. Incluso un señor de campo con sosiego comenzaba su día en la segunda hora»[164]. Esta costumbre romana de realizar el trabajo oficial en las primeras horas del día obligó al sanhedrín a realizar la sesión durante la noche, si la intención de las autoridades judías era llegar a tiempo al tribunal del prefecto para acabar con Jesús en aquella fiesta de Pascua.

Después del juicio, que duró varias horas, Pilato condenó a Jesús al suplicio de la cruz por su pretensión real. Como indicaba con claridad el título de la cruz, que recogía el motivo de la condena del reo y el contenido del interrogatorio llevado a cabo por el gobernador romano, Jesús fue acusado ante Pilato de sedición contra Roma[165]. Según informan los evangelios, durante el proceso Pilato llegó a la conclusión de que no había motivo penal para condenar a Jesús. Es más, tuvo conocimiento de que el verdadero motivo de la condena de Jesús por parte del tribunal judío era su celo religioso (Mc 15,10; Mt 27,18). Quizá por esa razón, o por su antipatía respecto al judaísmo, intentó varias veces liberar a Jesús, pero esto no lo podía hacer sin el acuerdo del sanhedrín. Es preciso tener en cuenta que Jesús fue apresado por servidores de las autoridades religiosas judías; es decir, no era un reo que dependiera en absoluto de su potestad. Si los miembros del sanhedrín recurren a Pilato, se debe a que solamente él

[164] Cf. A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 45. Las referencias romanas son: Séneca, *De ira*, II, 7,3; Macrobio, *Sat.*, I,3; Suetonio, *Divus Vespasianus* 21; Marcial, VIII,67,3. Por otra parte, Sherwin-White, reconocido especialista del derecho romano, señala explícitamente que los sinópticos manifiestan un buen conocimiento del derecho romano (p.24s).

[165] Cf. Mc 15,2; Lc 23,2-3; Jn 18,33; Mc 15,26; Mt 27,37.

puede aplicar y ejecutar sentencias de muerte. Pilato pudo negarse a condenar a muerte y ajusticiar a Jesús al no encontrar en él delito que lo mereciese; pero entonces lo que procedía era devolver el reo a las autoridades judías que se lo habían entregado. Ahora bien, si Pilato quería poner en libertad total a Jesús para que pudiera volver a su vida anterior, debía obtener el consentimiento de aquellos que le habían apresado.

Todos los relatos evangélicos coinciden en describir al prefecto de Judea consciente de la no culpabilidad de Jesús. Seguramente por eso, al enterarse de que era originario de Galilea y, por tanto, súbdito de Herodes Antipas, queriendo verse libre de este proceso engorroso, decidió enviárselo (Lc 23,6s). Herodes, después de burlarse de Jesús, lo devolvió a Pilato. De nuevo en el tribunal del prefecto romano, se presentaron allí los partidarios de un preso famoso, llamado Barrabás, que debía ser puesto en libertad durante esa fiesta de Pascua. Aprovechando esta circunstancia, Pilato propuso conceder la libertad a Jesús juntamente con ese preso, pero los miembros del sanhedrín no aceptaron la propuesta (Mc 15,6-15par). Pilato intentó un nuevo recurso para evitar la condena a muerte de Jesús ordenando su flagelación (Jn 19,1-6); confiaba en que las autoridades judías aceptarían este suplicio como suficiente castigo del delito de Jesús. Pero una vez más Pilato chocó contra la tozudez e intransigencia del sanhedrín; su voluntad acabó plegándose a la tenacidad del sanhedrín y condenó a Jesús a muerte, según la sentencia que pronunció oficialmente desde el tribunal (Jn 19,13).

«Este proceso ante Pilato —afirma G. Jossa— tiene naturaleza claramente política; inicia con una acusación privada y se concluye con una condena formal por *maiestas*, o de algún modo por sedición. Desde el punto de vista de los romanos el caso de Jesús de Nazaret, en el fondo, es uno de tantos casos de rebelión que suceden periódicamente en las provincias, y de modo particular en la provincia de Judea, ante los que el gobernador romano no vacilaba en pronunciar la condena de muerte. Por muy grande que fuera su moderación ante las acusaciones planteadas por la autoridad local, la seguridad de la provincia exigía no desatenderlas. De hecho, si no las tenía en cuenta, existía siempre el peligro de una denuncia a Roma por parte de aquella autoridad. También en esta ocasión, cuando los sanhedritas dicen a Pilato a propósito de Jesús: «Si lo sueltas, no eres amigo del César» (Jn 19,12), el evangelio de Juan demuestra conocer bien la situación real. Por mucho que un gobernador desconfiase de las

autoridades locales y sospechase de su integridad, o considerase indecoroso que un magistrado romano se plegara sencillamente a sus deseos, no podía no tener en cuenta la posibilidad de que, si no les hacía caso, aquellas autoridades lo denunciaran al emperador, provocando su destitución»[166].

Los estudiosos consideran el juicio de Jesús ante Pilato un hecho histórico indiscutible. Es una conclusión que impone su muerte en la cruz. Pero rechazan, al considerarlas legendarias, algunas de las informaciones que contiene el relato evangélico. Las principales son dos: la noticia acerca del sueño de la mujer de Pilato y la liberación de Barrabás con ocasión del privilegio pascual. La inmensa mayoría de los estudiosos coincide en considerar ambas informaciones como inadmisibles históricamente. A nuestro juicio, los dos pasajes requieren un estudio atento no sólo por la dificultad histórica que plantean, sino también por las dificultades lingüísticas que contienen ambos relatos.

2. El sueño de la mujer de Pilato (Mt 27,19)

Actualmente casi ningún estudioso de los evangelios admite la historicidad de la petición que la mujer de Pilato envió a su marido cuando se hallaba en el tribunal. El griego de este versículo, en versión española de Bover-O'Callaghan, dice:

> «Mientras (Pilato) estaba sentado en el tribunal, le mandó un recado su mujer, diciendo: No te metas con ese justo porque he sufrido mucho hoy en sueños con motivo de él (πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν)».

Algunos estudiosos han cuestionado la historicidad de este relato apoyándose en las noticias recogidas en fuentes romanas que impedían a los gobernadores de provincias llevar consigo a sus mujeres. Pero sobre la posibilidad de que la mujer de Pilato lo haya acompañado durante su gobierno en Palestina tenemos un excelente testimonio: el del historiador

[166] G. Jossa, *Il processo di Gesù*, 110.

Tácito (*Ann.* III,33-34)[167]. Cuenta éste que, el año octavo de Tiberio, correspondiente al 21 de nuestra era, en una sesión del Senado Severo Cécina propuso que ningún magistrado, a quien correspondiera en sorteo una provincia, fuera acompañado por su esposa, tras haber repetido una y otra vez que él se llevaba bien con la suya, la cual le había dado seis hijos, pero que lo que él proponía como norma general lo había observado dentro de su casa, haciendo permanecer a su mujer en Italia aunque él había pasado cuarenta años de servicio en muchas provincias. Decía:

> «[...] que no en vano se había establecido antaño que no se llevara a las mujeres a tierra de aliados o de pueblos extraños; que la compañía de las mujeres tenía la virtud de estorbar la paz con su lujo, la guerra con sus temores, y que daba a alguna columna romana el aspecto de un cortejo bárbaro. Añadía que no sólo por su sexo eran débiles e incapaces de soportar las fatigas, sino que, además, si se les daba licencia, resultaban crueles, intrigantes, ávidas de poder, que andaban entre los soldados y tenían a su servicio a los centuriones; que poco tiempo atrás una mujer había presidido las maniobras de las cohortes y la parada de las legiones...».

La propuesta tuvo pocas adhesiones entre los oyentes; los más se pusieron a alborotar alegando que ni el asunto estaba en el orden del día, ni era Cécina el censor adecuado a tan grave asunto. Luego, Valerio Mesalino le respondió que la dureza de los antiguos se había cambiado en muchos puntos para mejor y con mayor humanidad; pues, en efecto, la Ciudad ya no estaba, como antaño, asediada por guerras ni le eran hostiles las provincias; que a las necesidades de las mujeres se hacían bien pocas concesiones, que ni al patrimonio de sus esposos perjudicaban, cuando menos a los aliados; en lo demás compartían la suerte de su marido, y en ello no había impedimento alguno para la paz.

> «Cierto que a la guerra había que ir libres de impedimenta; pero al volver tras las fatigas, ¿qué consuelo era más honesto que el que

[167] Tácito, *Anales. Libros I-VI* (BCG 19), trad. de J.L. Moralejo, Madrid ³1991.

proporciona una esposa? Era verdad que algunas se habían dejado llevar a la intriga o la codicia; y ¿qué? ¿Acaso la mayoría de los propios magistrados no estaban expuestos a toda suerte de pasiones? Y no por ello se dejaba de enviar a uno a una provincia».

Druso añadió unas pocas consideraciones acerca de su propio matrimonio, pues los príncipes se veían más frecuentemente obligados a marchar a las regiones más lejanas del Imperio:

«¡Cuántas veces el divino Augusto había viajado al Occidente y al Oriente acompañado por Livia! También él había partido para el Ilírico, y si era conveniente, marcharía a otros países; pero no siempre de buen grado si se veía separado de su queridísima esposa y madre de tantos hijos».

Y así se eludió la propuesta de Cécina. Con lo cual, añadimos nosotros, los magistrados de provincia pudieron seguir teniendo en su compañía a sus esposas.

Pasamos ahora a hacer un análisis filológico del texto griego de Mt 27,19. Tenemos en él dos extrañezas. En primer lugar sorprende que la mujer de Pilato hubiese sufrido aquella noche mucho a causa del justo Jesús; tal afirmación tiene indudablemente un aire de leyenda. Pero en segundo lugar, si la mujer había pasado mala noche, por motivos naturales o sobrenaturales, lo más normal es que se lo dijera a su marido antes de que éste dejase su residencia para dirigirse al pretorio. Lo dicho aquí resulta forzado e intolerable en una adición legendaria del autor del Mateo griego, del que se dice que escribió su libro después del año 80; incluso en una pieza de creación literaria es de rigor un mínimo de verosimilitud histórica. Ahora bien, dos palabras y una breve expresión son la causa de estas dos estridencias, por ser malas traducciones de un original arameo.

En primer lugar, al verbo griego «he padecido» no correspondía en arameo la primera persona común del perfecto, sino la tercera singular femenina; porque estas dos personas del verbo arameo tienen la misma grafía consonántica; por tanto, si el contexto no era suficientemente explícito, era posible que el traductor las confundiese. Y así ocurrió en realidad. En segundo lugar, el adverbio «mucho, grandemente», se dice en arameo

rabbá', como acusativo adverbial del adjetivo *rab*, que significa «grande, principal». Ahora bien, este mismo vocablo con esta terminación podía ser el femenino de este adjetivo sustantivado, y significaría «mujer principal», como la esposa de un alto dignatario del pueblo. No cabe duda de que este singular femenino tenía aquí valor colectivo, y así su traducción debe ser: «mujeres principales». En tercer lugar, la expresión «en sueño», es en griego resultado de mala inteligencia de la preposición aramea *kaf*, que puede ser también una partícula enfática que matiza al sustantivo que acompaña, que aquí es «sueño». Pero la palabra aramea que significa «sueño» también significa «pesadilla»; y una pesadilla no sólo puede padecerse durmiendo sino también despierto. Por tanto, la expresión aramea debía traducirse por «una angustiosa pesadilla», y era el complemento directo del verbo «padecer». Atendiendo a todos estos datos, el sentido de las palabras que dice a Pilato su mujer es el siguiente:

> Nada salga de ti que sea contra ese justo, porque mujeres principales han padecido hoy una angustiosa pesadilla a causa de él.

Estas mujeres principales pudieron muy bien ser la de José de Arimatea, la de Nicodemo, o hermanas de éstos, o algunas de las mujeres de las que dice Lucas que servían con sus bienes a Jesús y sus discípulos (Lc 8,1-3). No creemos forzar la imaginación si decimos que ese grupo de seguidoras de Jesús, que apenas éste fue prendido en Getsemaní conocieron el hecho por medio de los discípulos que huyeron, pensaron dirigirse a Pilato para evitar la condenación de Jesús. Pero con gran cordura no quisieron dirigirse a él personalmente, sino por medio de su mujer. Y así, el viernes muy de mañana, apenas Pilato marchó de su residencia al pretorio, ellas se presentaron a la mujer y le expusieron lo sucedido con Jesús; y ella, como narra Mateo, accedió a transmitir la súplica como cosa suya.

Lo más natural es pensar que Pilato comprendió que detrás de estas mujeres estaban sus maridos, es decir, que había al menos una minoría aristocrática en Jerusalén decididamente partidaria de Jesús y que estaba pasando una angustiosa pesadilla por la actuación de los sanhedritas. Este informe de la mujer de Pilato es innegable que explica y justifica muy bien su deseo de poner en libertad total a Jesús, no simplemente de negarse a condenarlo a muerte. Para ello necesitaba contar con el consentimiento de

los jefes de los sacerdotes, que eran los que habían prendido a Jesús. Se explicaría igualmente muy bien la escena del *Ecce Homo* en el evangelio de Juan, como un nuevo intento de conseguir la libertad total de Jesús. Finalmente se explicaría así el que Pilato se lavase las manos al final del proceso: de esta manera, mediante una acción claramente simbólica, hacía ver a las mujeres principales, y a sus respectivos maridos, que había hecho todo lo que estaba en su mano a favor de Jesús.

3. La liberación de Barrabás

Según los cuatro evangelistas, en su intento de deshacerse de Jesús, los judíos le piden a Pilato la liberación de un sedicioso llamado Barrabás y la condena de Jesús. Este episodio no tendría nada de extraño si no fuera porque los evangelios parecen fundar la petición de los judíos en una costumbre: «Es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua» (Jn 18, 39). El hecho de que la supuesta costumbre no esté documentada fuera de los evangelios ha suscitado una avalancha de críticas contra la historicidad del episodio, una prueba más —según ciertos críticos— de la inconsistencia histórica de la tradición evangélica. Estas palabras llenas de ironía de C. Guignebert son buen ejemplo de esta posición: «He aquí otro episodio notablemente extraño. En primer lugar no poseemos, fuera de los evangelios, ningún testimonio sobre la sorprendente costumbre. ¿Cómo es posible que un malhechor, incluso muy peligroso, deba ser puesto en libertad, si el pueblo lo reclama, sin que ningún escrito judío nos hable de este exorbitante privilegio?»[168].

Una lectura atenta de los pasajes evangélicos que hablan de la amnistía pascual como una costumbre pone inmediatamente de manifiesto que el testimonio de esta costumbre no es precisamente unánime. Sólo en Jn 18,39 parece hacerse una referencia explícita a la «costumbre» de liberar un preso con ocasión de la Pascua. En el extremo opuesto se encuentra Lucas: su relato del episodio no menciona en absoluto la costumbre. Este hecho tiene su importancia si, como opinan no pocos autores, su relato de la Pasión utiliza una fuente distinta de Marcos y, según algunos, más primitiva. De Mateo suele decirse que, en líneas generales, su relato de la

[168] C. Guignebert, *Jésus*, Paris 1969, 488.

pasión es una versión literariamente mejorada de Marcos. Por ello, antes de estudiar el relato de Juan, nos detendremos en la versión que Marcos ofrece de este suceso.

a) La versión de Marcos (15,6.8)

Mc 15,6. Según la versión española de Bover-O'Callaghan, no totalmente fiel al texto griego, el primer versículo que suele considerarse una prueba de que los evangelios afirman la existencia de esta costumbre pascual dice así: «Cada año por la fiesta solía soltarles un preso, el que pedían (κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρῃτοῦντο)». Pero esta traducción no se impone en absoluto. La expresión griega inicial no tiene necesariamente un sentido distributivo, «cada fiesta (de Pascua)». Puede usarse también para designar el momento en que tiene lugar un hecho único, no repetido ni repetible, como tenemos ejemplos evidentes en Flavio Josefo[169]. Esta expresión, por tanto, puede traducirse simplemente por «en la fiesta, con ocasión de la fiesta», sin que sea necesario leer en ella ninguna repetición de la amnistía. Pero también puede traducir la construcción aramea *bemo'ada'*, cuya traducción puede ser «antes de aquella fiesta».

El segundo elemento de este verso que parece indicar una costumbre es el valor iterativo que suele darse al imperfecto ἀπέλυεν, tal como hace la Vulgata «dimittere solebat». Pero este imperfecto griego puede esconder un perfecto arameo intensivo con valor privativo, es decir, no con el significado de «soltar», sino con el de «retener». Por otra parte debemos advertir que el perfecto arameo equivale aquí a un pluscuamperfecto español: «había retenido». Además, el cardinal ἕνα traduce un cardinal arameo, pero usado no como numeral, sino como nuestro artículo indefinido, «un». La frase entera, por tanto, podía traducirse también así: «Antes de aquella fiesta les había retenido cierto preso que pedían».

Mc 15,8. Dos versículos más adelante, sin embargo, parece hablarse abiertamente de una costumbre: «Y subiendo la turba, comenzó a demandar, según que él solía hacer con ellos (καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος

[169] Cf. Flavio Josefo, *Bell* 1,229; *Ant* 2,208.

ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς)». Sin embargo, hay en el texto griego una estridencia clara: se da un cambio de sujeto al pasar de la primera oración, «comenzó a pedir», a la segunda, «hacía a ellos». En la primera, el sujeto es la multitud, mientras en la segunda es Pilato, aunque elíptico. Pero la redacción de la segunda frase, introducida por καθὼς, parece exigir que también se hable en ella de algo que hacía la multitud. Una solución a esta falta de lógica tenemos en el substrato arameo de la tradición evangélica.

En efecto, al imperfecto griego ἐποίει puede corresponder un participio del verbo arameo «hacer (*'abad*)»; en dicho caso, la fórmula griega ἐποίει αὐτοῖς puede ser traducida por un conjunto gráfico escrito sin vocales *'byd lhwn*, que puede leerse de dos maneras: *'abed lehon* y *'abid lehon*; en el primer caso tenemos un participio activo, y en el segundo el pasivo. El texto griego supone un participio activo, cuyo sujeto —implícito, no se olvide— es Pilato. Pero pudo ocurrir que el traductor interpretara como activo un participio pasivo escrito con las mismas consonantes. En esta confusión posible quizá esté la causa de la estridencia del texto que hoy tenemos. En efecto, el participio pasivo de *'abad*, además de «hecho», puede significar «acostumbrado a»; y construido en oración nominal puede equivaler a «acostumbrar»[170]. En este caso, el original arameo decía: «Y subiendo la multitud, comenzó a pedir como *era costumbre para ellos*, es decir, como acostumbraban». No había, por tanto, cambio de sujeto al pasar de la primera oración a la segunda. Nos hallamos así ante una proposición que no tiene nada de elíptica y que hace sentido sin necesidad de suplir nada[171].

El original arameo, por tanto, no hablaba de que el prefecto romano tuviera la costumbre de liberar un preso por la Pascua, ni de que la multitud acostumbrara a presentarse en esta fecha ante el pretorio a reclamar este privilegio, sino simplemente hacía referencia a que el gentío tenía la costumbre de reunirse ante el lugar donde estaba el prefecto y reclamar

[170] Cf. M. Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Turgumim I-II*, London-New York 1886-1903 (Reimpr. in Israel [sic] 1972), 1035.

[171] La posibilidad de esta confusión ha sido confirmada por el hallazgo de los documentos de Qumrán en 1947, donde encontramos ambos participios escritos con idéntica grafía en Gen. ap. 2,17; 10,14.

algo. Testimonios de esta costumbre del pueblo tenemos, por ejemplo, en los escritos de Flavio Josefo; nosotros, de todos ellos, citamos solamente este relato:

> «Después de estos hechos, Pilato provocó otra revuelta al gastar el Tesoro Sagrado, que se llama Corbán, en la construcción de un acueducto para traer el agua desde una distancia de cuatrocientos estadios. El pueblo se indignó ante este proceder y, como Pilato se hallaba entonces en Jerusalén, rodeó su tribuna dando gritos en su contra. Sin embargo Pilato, que había previsto ya este motín, distribuyó entre la multitud soldados armados, vestidos de civil, y les dio orden de no hacer uso de las espadas, sino de golpear con palos a los sublevados. Desde su tribuna él dio la señal convenida. Muchos judíos murieron a golpes y otros muchos pisoteados en su huida por sus propios compatriotas. La muchedumbre, atónita ante esta desgraciada matanza, quedó en silencio»[172].

b) La versión de Juan (18,38-40)

Hemos dicho ya que el único que afirma explícitamente la costumbre del privilegio pascual es el evangelio de Juan[173]. Recordemos los tres versículos que describen la oferta de Pilato de soltar a Jesús, según la versión española citada anteriormente:

> «De nuevo salió (Pilato) a los judíos y les dice: Yo no hallo en él delito alguno. Es costumbre vuestra que yo os suelte un preso por la Pascua; ¿queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos? Gritaron, pues, de nuevo, diciendo: No a ése, sino a Barrabás. Era este Barrabás un salteador».

Nada podemos objetar a esta versión; se ajusta perfectamente al griego. Éste habla claramente de la costumbre existente entre los judíos de que el

[172] *Bell* 2,175-177, según la traducción citada anteriormente.

[173] Para este estudio seguimos el trabajo publicado por C.A. Franco Martínez, *La pasión de Jesús según san Juan*, 165-174.

gobernador les suelte a un preso en la Pascua. No obstante, a nuestro juicio, este griego es el resultado de la traducción de un original arameo que puede ser interpretado de modo diferente. Hagamos unas consideraciones sobre gramática y léxico semíticos para conseguir identificar la clave del problema. En hebreo y arameo, como ya hemos indicado, la idea de «tener costumbre, acostumbrar», se expresa mediante la pasiva del verbo que significa «hacer (*'asah* y *'abad*)». Un ejemplo claro de este valor del verbo hebreo que significa «hacer» tenemos en Gn 29,26, donde, cuando Jacob se queja de que Labán lo ha engañado entregándole a Lía en lugar de Raquel, éste responde: «No es en nuestro lugar costumbre dar la menor antes que la mayor». Literalmente el texto del Génesis dice: «No es hecho así», «no suele ser hecho así» en nuestro lugar. La versión española que hemos citado es perfectamente legítima, incluso mejor que la literal.

Creemos que el original arameo de Juan tenía escrita la construcción *'byd lkm*. Ahora bien, la preposición prefijada *lamed*, que con mucha frecuencia introduce el dativo u objeto indirecto de un verbo —así lo interpretó quien tradujo al griego—, se utiliza también para introducir el agente de un verbo pasivo. Por tanto, el original arameo de Juan pudo decir sencillamente: «Ha sido hecho por vosotros que os suelte uno...». El original semítico, que no sólo pudo sino con la máxima probabilidad quiso decir esto, no solamente no hablaba de una costumbre o derecho judío a que el gobernador les soltase un preso, y solamente uno, en la Pascua, sino decía que los judíos por su insistente petición han hecho que el procurador les soltase uno, Barrabás. De esta insistencia de los jefes de los sacerdotes y los simpatizantes de Barrabás, habla más explícitamente Marcos.

Por otra parte debemos recordar que el estado enfático-determinado arameo puede equivaler, no al artículo, sino a un demostrativo, «este, esta». Y así Pilato no se refiere aquí a la Pascua en general, sino a aquella Pascua en que se encuentra él juzgando a Jesús. El arameo, por tanto, decía:

Ha sido hecho por vosotros que os suelte uno en esta Pascua.

Por lo que se refiere a la segunda mitad del versículo, debemos tener en cuenta el hecho de que, en arameo, el adverbio «también» puede ser no escrito explícitamente, sin duda porque se piensa que el contexto lo

contiene; pero ha de leerse para entender la construcción, y al efectuar una traducción de un texto de este tipo será preciso explicitarlo. Conforme a estos fenómenos propios de la lengua aramea, creemos que la correcta versión castellana del v.39 dice así:

> Ha sido hecho por vosotros que os suelte uno en esta Pascua. ¿Queréis que os suelte también al rey de los judíos?

Así pues, el texto arameo de Juan presenta a Pilato reconociendo que los que están delante del tribunal han conseguido, con su insistente petición, que les suelte a Barrabás. A continuación él, por propia iniciativa, les pregunta si quieren que conceda igual libertad a Jesús, llevado por su deseo de concederle la libertad absoluta.

En la respuesta de los acusadores, el griego, para ser totalmente claro, necesita también un pequeño apoyo del original arameo. En versión literal dice: «Gritaron entonces de nuevo diciendo: ¡No a éste, sino a Barrabás!». Pero tenemos aquí un caso de los frecuentes en que el arameo omite el adverbio «sólo», pero en los que es imprescindible traducirlo mentalmente, y al traducir a otra lengua añadirlo explícitamente. De este modo, la exclamación de los que han entregado a Jesús decía en arameo:

> ¡No a éste, sino sólo a Barrabás!

Por tanto, lo que hacen no es decir cuál de los dos reos eligen para la libertad, sino que proclaman con energía la petición de libertad para uno sólo, para Barrabás. Consideramos de no pequeña importancia señalar que este original arameo de Juan dice lo mismo que el original arameo de Marcos. Tenemos así dos narradores distintos de un hecho, que, por ser distintos autores, escriben relatos que no coinciden en la forma, pero sí enteramente en el contenido.

De la inteligencia del texto griego que proponemos se deduce con claridad la alta probabilidad histórica de las dos noticias. Nada hay en la narración evangélica que obligue a pensar que estamos ante un relato legendario construido a partir de un interés teológico o una intención polémica. Por lo demás, los dos sucesos armonizan no sólo con todo el contexto de la historia de la pasión, sino también con otras noticias acerca del proceder del pueblo judío y del gobernador romano.

Capítulo XIII
LOS RELATOS DEL HALLAZGO DEL SEPULCRO VACÍO

Jesús murió crucificado el día de la Pascua judía del año 30, que aquel año cayó en viernes. Después de pedir su cuerpo a Pilato, José de Arimatea lo enterró en un sepulcro de su propiedad, que se hallaba junto al Gólgota, poco antes de que comenzara el descanso sabático con la puesta del sol. Los relatos evangélicos nos informan escuetamente del sepelio de Jesús; he aquí, por ejemplo, la versión de Marcos:

> «Cuando llegó el atardecer, puesto que era la preparación, que es el día anterior al sábado, José de Arimatea, miembro ilustre del sanhedrín, que también esperaba el reino de Dios, se atrevió a ir a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato se asombró de que ya hubiese muerto y haciendo llamar al centurión, le preguntó si hacía tiempo que había muerto; e informado por el centurión, otorgó el cadáver a José. Habiendo comprado una sábana, después de descolgarle, lo envolvió en la sábana y le colocó en un sepulcro que estaba excavado en roca, e hizo rodar una piedra en la puerta del sepulcro» (15,42-46).

Pero la narración evangélica no termina con la sepultura de Jesús. A renglón seguido, los evangelistas informan de un hecho sorprendente sucedido al amanecer del día después del sábado: unas mujeres fueron al sepulcro de Jesús, encontraron corrida la piedra que cerraba la entrada y la tumba vacía. Poco después narran la aparición de un ángel portador de la gran noticia: Jesús Nazareno, el crucificado, ha resucitado. Tras este relato, los evangelios refieren a continuación el testimonio de diferentes apariciones de Jesús a las mujeres y los discípulos que le habían acompañado durante sus años de predicación pública y habían sido testigos de su muerte en la cruz.

1. ¿Qué designa la resurrección de Jesús?

Los evangelios, entre los relatos de milagros, incluyen varias resurrecciones de muertos: la hija de Jairo (Mc 5,22-24.35-43), el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-15) y Lázaro (Jn 11,1-44). En todos estos casos el relato evangélico, mediante algún detalle de la narración, expresa con claridad que se trata de una vuelta a esta vida temporal y, por tanto, sometida a la muerte. La resurrección de Jesús ¿es de la misma categoría? Ciertamente no, si nos atenemos a las expresiones que usan los autores del Nuevo Testamento para referirse a la resurrección de Jesús; estamos ante un hecho único en la historia. Con frecuencia lo denominan exaltación o glorificación; también hablan de sentarse a la diestra del Padre, ser constituido Señor de cielo y tierra, poseer la vida inmortal, etc. Todo ello nos está indicando que Jesús no vuelve a la vida de antes de su crucifixión; no se trata de una reanudación de la vida mortal, como sucede en aquellos que se beneficiaron de su poder de hacer resurgir a los muertos. Jesús, después de resucitar, ya no pertenece a este mundo, entra en el más allá. Esta realidad está expresada en el credo que rezan los cristianos del modo siguiente: «Resucitó al tercer día, según las Escrituras, subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre».

Esto significa que el acontecimiento de la resurrección de Jesús es un hecho real, pero por ser trascendente no puede ser objeto de investigación histórica. En sí mismo es inalcanzable para el ser humano. De hecho, los evangelistas no narran el acontecimiento de la resurrección, aluden solamente al hallazgo del sepulcro vacío y las apariciones; el acontecimiento en sí mismo permanece en el misterio. Es más, la resurrección de Jesús no es un hecho verificable por cualquiera, es decir, no basta tener ojos y oídos para llegar a ser testigo de su resurrección. Este hecho excede al conocimiento común de los hombres. El hombre no es capaz por sí mismo de descubrir y entender la naturaleza de aquel hecho irrepetible. Sólo una revelación de Dios posibilita su conocimiento humano, como dice Hch 10,40s: «A éste Dios resucitó en el tercer día y le concedió hacerse visible, no a todo el pueblo, sino a los testigos previamente designados por Dios». Por tanto, lo que ocurrió en la resurrección de Jesús no se descubre con los medios del conocimiento natural, es algo que pertenece a la esfera de Dios y sólo puede ser conocido por testimonio y acogido por la fe. Por ello, «al reflexionar sobre la resurrección de Jesús

encontramos ciertos límites que nos impiden hablar estrictamente como de un «hecho histórico comprobable». Entramos en un acontecimiento escatológico del que los testigos hablan de él»[174].

Ahora bien, este evento ha tenido lugar en un hombre; por tanto, necesariamente habrá dejado algunas huellas visibles. Estos indicios o fenómenos es lo único que puede estudiar el historiador. Justamente por suceder en nuestro mundo, por ser fenómenos empíricos, son accesibles a la investigación histórica; mientras que la resurrección de Jesús en sí misma, por ser un acontecimiento que pertenece al más allá, escapa a la lupa del historiador. «Que Jesús resucitado subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre es una afirmación cuyo lugar propio no es un libro de historia, sino un credo. Pero al mismo tiempo, la resurrección de Jesús es una obra de Dios en la historia humana. El Jesús glorioso en que desde los apóstoles cree la Iglesia es el Jesús crucificado por sentencia de Poncio Pilato en tiempo del emperador Tiberio. Unos personajes de la historia que conocemos también por documentos históricos, los apóstoles, dieron testimonio de que se les había aparecido después de su muerte y que unas piadosas mujeres encontraron su sepulcro vacío al tercer día. Por eso, en cierto modo, el historiador puede probar el hecho de la resurrección de Jesús: su análisis de los testimonios y los acontecimientos puede llevar a la conclusión de que sin el hecho real de la resurrección quedarían muchas cosas sin explicar»[175].

2. Huellas de la resurrección de Jesús

Los dos principales indicios de la resurrección de Jesús que centrarán nuestra atención son el hallazgo del sepulcro vacío y las visiones del resucitado que tuvieron, según su testimonio, algunos de los seguidores de Jesús. Pero no son los únicos indicios. Aludimos brevemente a otros. En primer lugar tenemos la sorprendente predicación apostólica sobre Jesús después de la condena del tribunal supremo judío y su ignominiosa muerte en el

[174] Cf. F. Mussner, *La resurrección de Jesús*, trad. G. Bravo, Santander 1971, 116s.

[175] Cf. M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, 164.

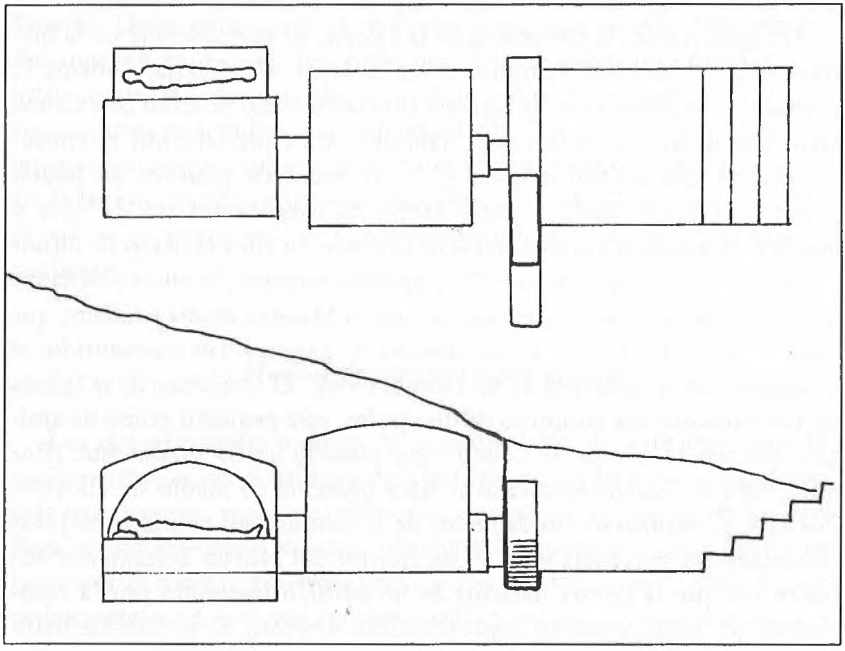
suplicio de la cruz. Es necesario recordar que, para todo fiel judío, la condena del sanhedrín significa el juicio de Dios. Y este juicio había establecido que Jesús era un blasfemo, un impío, un maldito de Dios. ¿Cómo es posible que un grupo de judíos no aceptara como definitivo el juicio del sanhedrín? Es más, ¿cómo es posible que aquellos hombres, inmediatamente después de la muerte de su Maestro, se atrevieran a predicar que la plenitud de la vida humana se concedía al seguidor de Jesús? Es decir, ¿cómo se explica que propusieran públicamente a este condenado como el salvador de los hombres, como aquel que obtiene el perdón de los pecados y restablece la amistad con Dios? La única explicación posible es la resurrección de Jesús. Hecho inaudito que ellos consideran el verdadero juicio divino: Dios, al resucitarlo, se ha manifestado de acuerdo con la pretensión de Jesús y ha descalificado la condena del sanhedrín. El acontecimiento sorprendente de la resurrección de Jesús es la única razón verdaderamente explicativa de la existencia de la predicación cristiana.

De igual modo, la existencia de la Iglesia, su permanencia en la historia, exige el hecho de la resurrección de Jesús. «La Iglesia —afirma L. Giussani— se presenta en la historia ante todo como relación con Cristo vivo. Cualquier otra reflexión, cualquier otra consideración es consecuencia de esta actitud original [...]. Un recuerdo piadoso no habría podido mantener unido a aquel grupo en condiciones tan difíciles y hostiles, ni siquiera aunque hubiese alentado en ellos el deseo de difundir las enseñanzas del Maestro. Para aquellos hombres, la única enseñanza que no podía ponerse en cuestión era que el Maestro estaba presente, que Jesús estaba vivo y esto es exactamente lo que nos han transmitido: el testimonio de la presencia de un Hombre vivo. El comienzo de la Iglesia es precisamente este conjunto de discípulos, este pequeño grupo de amigos, que tras la muerte de Cristo sigue estando unido igualmente. ¿Por qué? Porque Cristo resucitado se hace presente en medio de ellos»[176]. Por eso, el verdadero fundamento de la comunidad cristiana es Jesús resucitado, su presencia viva. «Los escritos del Nuevo Testamento nos hacen ver que la Iglesia naciente es un edificio sostenido por la resurrección de Jesús como un imprescindible cimiento. Si no hubiese habido hombres que podían decir: 'hemos visto al Señor', y cuyas vidas

[176] L. Giussani, *Por qué la Iglesia. I: La pretensión permanece. Curso básico de cristianismo. Volumen III*, trad. de V. Martín Pindado, Madrid 1991, 86s.

quedaron transformadas por este hecho, no hubiese habido lo que llamamos cristianismo ni Iglesia»[177].

Sin la resurrección de Jesús también sería un enigma la celebración del domingo desde los mismos albores del cristianismo[178]. Recuérdese que los primeros miembros de la Iglesia son todos judíos; éstos celebraban como día santo el sábado, conforme a lo establecido por la Ley mosaica. Si se prescinde del acontecimiento de la resurrección de Jesús, no existe ningún motivo para que este grupo judío cambiara la celebración del día santo, y en lugar del sábado prefirieran el día después, denominado «domingo» en honor de su Señor. En cambio, es perfectamente comprensible el cambio si en ese día tuvo lugar el hallazgo del sepulcro vacío y el comienzo de las apariciones, es decir, cuando tuvieron la evidencia de la resurrección de Jesús; acontecimiento único que será la clave interpretativa de la realidad y de la historia.



Dibujo 5: La reconstrucción del sepulcro.

[177] Cf. M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, 16.
[178] Cf. Hch 20,7; 1Cor 16,2; Apo 1,10.

3. Hallazgo del sepulcro vacío

Es frecuente leer en comentarios a los evangelios o monografías sobre la resurrección de Jesús que los relatos del hallazgo del sepulcro vacío son una creación literaria de las primeras comunidades cristianas con el fin de ofrecer una prueba tangible de la resurrección. No deja de sorprender que dichos cristianos intentaran hacer pasar como prueba algo que no lo fue para ellos mismos. En efecto, según los relatos evangélicos, ni las mujeres ni los apóstoles interpretaron el dato del sepulcro vacío como prueba irrefutable de la resurrección. Baste recordar aquí la expresión utilizada por María Magdalena cuando comunicó a los apóstoles el extraño descubrimiento que realizaron ella y sus compañeras al amanecer del primer día de la semana: «Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto» (Jn 20,2). Ahora bien, si estos relatos no tienen una finalidad apologética, será necesario reconocer que la verdadera intención de los evangelistas al narrar este suceso es informar de lo que sucedió aquel día. Por lo demás, ateniéndonos a los relatos evangélicos, son muchos los indicios que van en esta dirección.

Según Mc 15,42-47, Jesús fue sepultado por José de Arimatea, «miembro ilustre del sanhedrín». Si estamos ante un relato inventado tardíamente, resulta sorprendente que se ofrezca un dato tan concreto, cuando el engaño forzosamente exigiría una información imprecisa, no fácil de constatar objetivamente. En la misma dirección se orienta la noticia precisa de la tumba singular de Jesús. Algunos estudiosos han considerado esta sepultura individual de Jesús como un indicio más del desconocimiento de las costumbres judías y, por tanto, un rasgo inequívoco de que el autor sagrado era un gentil de la segunda o tercera generación cristiana. Apelan estos especialistas a las normas judías que mandan enterrar a los ajusticiados en la sepultura común, como *Sanh* 6,5. En este texto se dice: «No se les enterraba en la sepultura de sus padres, sino que existían dos sepulturas que estaban dispuestas por el tribunal, una para decapitados y estrangulados, y otra para lapidados y quemados». Por tanto, sostienen estos autores, Jesús también debió ser enterrado en esta sepultura común. Sin embargo, arqueólogos israelíes, al excavar en 1968 unas tumbas en el norte de Jerusalén, descubrieron un osario con restos de un crucificado: los talones habían sido traspasados por un clavo de hierro, que seguía incrustado, y las tibias habían sido rotas deliberadamente. Algunos de los

elementos encontrados en las tumbas, entre otros la cerámica, permitieron fechar la muerte del crucificado: contemporáneo de la época de Jesús o de los primeros años del cristianismo. Por tanto, no siempre los ajusticiados eran enterrados en la fosa común; si las familias o los amigos solicitaban los cuerpos, se les podía conceder una sepultura honrosa.

Es más, en el supuesto de que el relato del hallazgo del sepulcro vacío sea una pura invención cristiana, resultan incomprensibles dos peculiaridades del mismo. En primer lugar, la atribución del descubrimiento a unas mujeres. En el judaísmo de la época de Jesús, las mujeres no eran testigos válidos (cf. Lc 24,11). Si estamos ante un relato inventado, lo lógico habría sido identificar a sus protagonistas con hombres. Esta peculiaridad sólo es explicable en la hipótesis de que realmente fueron mujeres quienes, al visitar el sepulcro en la mañana de aquel día, lo encontraron vacío. En segundo lugar, están las indicaciones de tiempo que sirven para designar el momento en que tuvo lugar el sorprendente hallazgo. Aunque tenemos formulaciones diferentes, es llamativa la coincidencia total de los evangelistas: al tercer día después de su muerte en cruz. Algunos exegetas han pretendido explicar esta fórmula recurriendo a un texto profético del Antiguo Testamento, que dice así: «Dentro de dos días nos dará la vida, al tercer día nos hará resucitar y en su presencia viviremos» (Os 6,2). Pero en este pasaje el profeta alude a la resurrección como figura poética para llamar al pueblo de Israel a la conversión: si los israelitas vuelven de nuevo a confiar en Yahvé, serán regenerados y sus heridas sanarán en poco tiempo. En este texto, por tanto, se anuncia la regeneración del pueblo de Israel, no la resurrección de Jesús. De hecho, ésta es la interpretación que ofrece siempre la tradición rabínica. A decir verdad ni éste ni ningún texto profético del Antiguo Testamento anuncian la resurrección de Jesús al tercer día. Los evangelistas repiten invariablemente este dato cronológico por fidelidad al suceso del hallazgo del sepulcro vacío, que tuvo lugar al tercer día de la muerte y sepultura de Jesús.

La mayoría de los escritos del Nuevo Testamento se hacen eco de la oposición que mantuvieron las autoridades judías frente a la predicación apostólica. Ciertamente el mejor modo de acabar con ella hubiera sido probar su falsedad mostrando que el cuerpo de Jesús permanecía en el sepulcro. Si no lo hicieron, fue sencillamente porque no pudieron. Durante todo el tiempo que intentaron impedir la difusión del cristianismo, los miembros del sanhedrín no negaron el dato del sepulcro vacío,

simplemente lo explicaron apelando al infundio del robo del cuerpo de Jesús por los apóstoles. Téngase en cuenta que para la mentalidad judía del siglo I la resurrección de entre los muertos implicaba necesariamente la resurrección del cuerpo; habría sido imposible proclamar la resurrección de Jesús sin el dato de la tumba vacía. Por lo demás, es absurda la explicación que cierta crítica moderna ofrece de este hecho afirmando que Jesús no murió realmente, sino que fue enterrado vivo, lo que permitió una posterior reanimación de su cuerpo. Solamente la ignorancia o la infamia pueden crear una invención tan alejada de la realidad. Como señala acertadamente R.H. Fuller, la muerte real de Jesús ni siquiera fue puesta en duda por los adversarios judíos; la tesis de que Jesús no murió realmente fue introducida bastantes años después por la herejía doceta, apoyándose en razones dogmáticas equivocadas y en contra de los datos históricos[179].

Por otra parte, si los discípulos robaron el cuerpo de Jesús, para explicar su desaparición, éstos no debían necesariamente recurrir a la difícil hipótesis de la resurrección; podían haber echado mano de la concepción judía del rapto corporal al cielo, como la tradición judía afirma de algunos de sus personajes; por ejemplo, Henoc, Elías, Esdras y Baruc. No obstante, los apóstoles afirmaron insistentemente que el cuerpo de Jesús desapareció del sepulcro a causa de su resurrección de entre los muertos. Y esto a pesar de que, recordémoslo de nuevo, el sepulcro vacío no era por sí mismo suficiente prueba del hecho de la resurrección[180]. La insistente afirmación apostólica sólo puede deberse a una lealtad con lo que realmente sucedió.

Todas las características señaladas nos obligan a concluir que la crítica histórica no puede negar la veracidad histórica del hallazgo del sepulcro vacío. A idéntica conclusión llega un conocido estudioso de estos relatos pascuales apoyándose en otros argumentos: «El domingo siguiente a la crucifixión, un grupo de mujeres seguidoras de Jesús encontró su sepulcro vacío. Diferentes razones han llevado a la mayor parte de los estudiosos a esta conclusión: a) El relato del sepulcro vacío es parte del material más antiguo que utilizó Marcos. b) La tradición antigua citada por Pablo

[179] R.H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives,* Philadelphia ²1980, 16.

[180] Cf. Lc 24,11.23-24; Jn 20,2.

en 1Corintios 15,3-5 implica el sepulcro vacío. c) El relato es simple y no tiene signos de embellecimiento propios de una leyenda. d) El hecho de que el testimonio femenino careciese de peso en la Palestina del primer siglo juega a favor de la historicidad de dicha información. e) La acusación inicial por parte de los judíos de que los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús presupone que el cuerpo, de hecho, faltaba del sepulcro. Podría continuar pero pienso que ya se han citado suficientes evidencias que indican que, en palabras de Jacob Kremer, un austríaco especializado en la resurrección, 'con mucho, la mayoría de los eruditos se mantiene firme en la fiabilidad de lo expuesto en la Biblia acerca del sepulcro vacío'»[181].

4. Unos relatos difíciles de acordar

Sin embargo, las diferencias y contradicciones que encontramos en estos relatos pascuales hacen poco fiable el testimonio de los evangelistas. A diferencia de los relatos de la pasión, que reflejan un esquema fijo y coherente, los evangelistas difieren entre sí en la narración pascual del hallazgo del sepulcro vacío, hasta el punto de resultar imposible su armonización. Para justificar estas divergencias se recurre normalmente a la intención teológica de los evangelistas, incluso se subraya que su objetivo no era narrar historia; por ello, no hay que esperar una información fidedigna. Pero ¿cómo es posible esta falta de curiosidad histórica por un suceso que se afirma como fundamento de la fe? Es más, si su intención no era informar acerca de acontecimientos reales sino solamente afirmar el dato de fe de la resurrección, ¿no habría sido mejor que se hubieran limitado a afirmar que Cristo resucitó de entre los muertos, sin ofrecer un contexto histórico? Pero comencemos señalando algunas de las dificultades que contienen los relatos del hallazgo del sepulcro vacío.

a) Según el relato de Marcos, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé descubrieron la tumba vacía (16,1); según Mateo fueron dos mujeres: María Magdalena y la otra María (28,1); la narración de Lucas, sin

[181] Cf. W.L. Craig, «Intervenciones iniciales», en P. Copan (ed.), *Un sepulcro vacío. Debate en torno a la resurrección de Jesús,* trad. de J.I. Hermoso, Madrid 2005, 30.

embargo, habla de tres, aunque atribuye a una de ellas un nombre distinto: María Magdalena, Juana y María la de Santiago, a las que agrega otro grupo indeterminado: «y las demás con ellas» (Lc 24,10); en Juan aparece solamente María Magdalena (20,1-2).

b) Marcos y Mateo, al narrar la aparición del ángel en el sepulcro, sostienen que fue uno solo (Mc 16,5; Mt 28,2-3); Lucas y Juan hablan de dos (Lc 24,4; Jn 20,12).

c) Marcos, al final de su relato, señala que las mujeres no dijeron nada de lo sucedido (Mc 16,8); afirmación totalmente contraria a la que se puede leer en los otros evangelistas (Mt 28,8; Lc 24,22-24). Ciertamente, como confirma la narración de los acontecimientos posteriores, los apóstoles se enteraron del hallazgo del sepulcro vacío por las mismas mujeres.

d) Mateo afirma que la tumba fue vigilada por guardias (Mt 27,62-66), mientras que esta noticia es desconocida por los otros evangelistas.

e) Existen otras discordancias menores, que nos limitamos a enunciar: la hora del hallazgo del sepulcro vacío, el motivo de la visita de las mujeres, el modo en que se corrió la piedra de la entrada.

Estas discrepancias han llevado a muchos estudiosos a considerar el testimonio de los evangelistas como poco fiable. Si los relatos evangélicos narran sucesos reales, ¿cómo es posible que contengan tantas diferencias e incluso contradicciones? Ciertamente la falta de armonía en un dato tan importante para el cristianismo resulta muy sorprendente. Por ello es comprensible que estas divergencias de los relatos sean consideradas una objeción de peso contra su valor histórico. H.S. Reimarus, apoyándose en estas anomalías, argumentaba: «Lector, tú que eres serio y amigo de la verdad, dime delante de Dios, ¿podrías aceptar como unánime y sincero un testimonio, respecto a una materia tan importante, que con tanta frecuencia y claridad se contradice en cuanto a las personas, el tiempo, el lugar, el modo, el fin, las palabras, el relato?»[182].

Evidentemente la pregunta retórica de Reimarus exige una respuesta negativa. Este autor alemán, junto a otros estudiosos, se niega a dar credibilidad a los relatos pascuales sin haberlos estudiado atentamente desde una perspectiva lingüística. Creemos que el recurso al original semítico de la tradición evangélica permite aportar nueva luz para

[182] Cf. Ch.H. Talbert (ed.), *Reimarus: Fragments*, trans. by R.S. Frasser, London 1971, 197.

resolver estas dificultades. Así lo hemos intentado mostrar en algunas de nuestras publicaciones[183]. Como ilustración de este método de trabajo estudiaremos aquí el final del relato del hallazgo del sepulcro vacío de Marcos.

5. Final del evangelio de Marcos

De todas las divergencias e incoherencias que existen entre los relatos del hallazgo del sepulcro vacío, sin duda alguna la más llamativa es la que tenemos en el último versículo del evangelio de Marcos. En él se afirma que las mujeres, después del encargo que el ángel les encomendó en el sepulcro, «a nadie dijeron nada, porque estaban llenas de temor (καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ)» (16,8). La discrepancia con los otros evangelistas es evidente. Mateo dice que «partieron a toda prisa del sepulcro y corrieron a dar la noticia a los discípulos» (28,8); y Lucas, por su parte, informa sobre cómo las mujeres «anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás» (24,9). En otras palabras, tanto Mateo como Lucas, al igual que Juan (20,2), afirman explícitamente que los apóstoles tuvieron conocimiento del hallazgo del sepulcro vacío y de la resurrección de Jesús por el anuncio de las mujeres. Marcos, sin embargo, afirma todo lo contrario.

Si realmente no dijeron nada a nadie, surge inmediatamente la pregunta: ¿cómo lo supo el narrador? En realidad, la información del mismo Marcos supone que el silencio no fue definitivo, sino solamente mientras duró la fuerte emoción. Una vez recobradas del temor, contaron todo. De este modo explican algunos traductores la frase de Marcos. Por ejemplo, en la versión de J.M. Bover se lee esta aclaración: «'A nadie dijeron nada' por entonces, más tarde, recobradas, cumplieron el encargo»; y Nácar-Colunga ofrecen esta nota a su traducción: «'A nadie dijeron nada', se entiende de los extraños que en el camino encontraban». Pero si fue así, ¿por qué no lo dijo el evangelista? ¿Por qué prefirió acabar su evangelio de una manera tan brusca y extraña? El único motivo de explicación

[183] Véase M. Herranz Marco-J.M. García Pérez, *Milagros y resurrección de Jesús según san Marcos*, 148-165 y 173-185; J.M. García Pérez-J. Carrón Pérez, *Los supuestos relatos ficción y leyendas*, 139-160 y 187-197.

sugerido por los estudiosos sería la intención teológica del evangelista. Incluso ha querido verse en esta noticia una huella de la ignorancia que tuvo la Iglesia primitiva durante los primeros años respecto al hallazgo del sepulcro vacío. Nuestro estudio pondrá en evidencia el poco fundamento de estas hipótesis.

Pero antes de ofrecer nuestra explicación, queremos llamar la atención sobre otra no pequeña extrañeza del relato de Marcos: en él se afirma que las mujeres huyeron del sepulcro después de haber recibido el mensaje de la resurrección de Jesús. No vemos absolutamente ningún motivo para ello, por mucho temblor y estupor que les hubiese entrado. Lo natural es que salieran del sepulcro y fueran aprisa adonde se hallaban los discípulos, pero no que huyeran. No se olvide que del espanto experimentado ante la presencia angélica habían sido recobradas por las palabras reconfortantes del ángel. La versión de Mateo evita utilizar este verbo: «Y partiendo a toda prisa del monumento, con temor y grande gozo corrieron a dar la nueva a sus discípulos».

A nuestro juicio, las informaciones extravagantes del relato de Marcos se han originado por una incorrecta traducción de un original arameo, que, en versión castellana, decía así:

> Y ellas marcharon, apretándose (unas contra otras), del sepulcro, porque se había apoderado de ellas temblor y estupor y a nadie nada dijeron sin que fueran tenidas por perturbadas.

La inexplicable fuga del sepulcro después de la aparición angélica tiene fácil solución. El verbo «huir» en arameo se dice *'araq*. El traductor leyó aquí este verbo favorecido por la expresión que venía a continuación: «del sepulcro». Pero ya C.C. Torrey decía que las letras arameas *dalet* y *resh* eran confundibles entre sí a causa de su semejanza[184]. Pues bien, si leemos aquí el verbo *'adaq*, cuyo significado es «apretarse (unas contra otras), pegarse (unas a otras)», el evangelista no informaría aquí de ninguna huida, sino del modo como abandonaron las mujeres el sepulcro.

A nuestro juicio, la última frase, compuesta de dos palabras griegas, ἐφοβοῦντο γὰρ, es la que contiene la mayor dificultad. Para aclarar el misterio

[184] C.C. Torrey, *Our Translated Gospels. Some of the Evidence*, New York-London 1936, 92.

encerrado en este verbo y en esta partícula causativa, es necesario tener en cuenta las posibilidades significativas de la conjunción aramea que leyó el traductor, que muy probablemente fue *min dî*, entre cuyos valores, además de «porque», se encuentra el privativo «sin que». Por lo que se refiere al verbo «estaban llenas de temor», es innegable que el traductor leyó la pasiva de la forma normal del verbo *behal*. Pero la forma intensiva de este verbo significa «perturbar», y su pasiva «ser o estar perturbado», cuya grafía consonántica es idéntica a la pasiva de la forma normal. Ahora bien, aquí la forma intensiva tenía un valor estimativo o de consideración; cuyo uso en hebreo y arameo, sin ser frecuente, tampoco es excesivamente raro. Este significado sólo puede hacerlo apreciar el contexto, no la grafía. Así el significado propio del verbo arameo en este versículo final de Marcos era: «ser tenido por perturbado, ser considerado perturbado».

Esta información de Marcos, que fue barrida por la mala traducción al griego, dice lo mismo que encontramos afirmado en Lucas. En 24,11, éste puntualiza que las palabras de las mujeres a los apóstoles les parecieron sin sentido, y no las creyeron; y poco más adelante, los de Emaús dicen a quien creen peregrino: «Es cierto que algunas mujeres de nosotros nos han causado estupor porque, yendo muy temprano al sepulcro y no encontrando su cuerpo, vinieron diciendo que habían visto una visión de ángeles, los cuales dicen que vive». Y de nuevo es claro el poquísimo crédito que estos dos de Emaús dieron a las palabras de las mujeres, porque, a pesar de haberlas oído, creyendo que la causa de Jesús ha terminado para siempre con su muerte en el Calvario, marchan tristes a su aldea. Así pues, la información que tenemos en el final del evangelio de Marcos coincide con la que nos ofrece Lucas: que los apóstoles no creyeron a las mujeres, pues, al escuchar la magnitud del suceso que les estaban anunciando, pensaron que estaban fuera de sí. Tenemos en este relato el testimonio fiel de lo que sucedió tres días después de la muerte y la sepultura de Jesús, y leyéndolo hoy nos hace asistir a la nerviosa dramaticidad que sintieron sus protagonistas.

Capítulo XIV
LOS RELATOS DE LAS APARICIONES

Junto al dato histórico del hallazgo del sepulcro vacío encontramos el testimonio de unos hombres que dijeron haber visto a Jesús vivo después de su muerte en cruz. Los estudiosos pueden discutir si estos hombres dijeron o no la verdad, pero negar el hecho de que los discípulos afirmaron haber visto a Jesús resucitado es ir contra la realidad. De hecho, son pocos los que rechazan este testimonio, aunque no se ponen de acuerdo sobre el tipo de experiencia que tuvieron esos hombres: ¿se trató de algo meramente subjetivo, por tanto de alucinaciones o proyecciones del subconsciente, o de un fenómeno objetivo, por consiguiente de verdaderas apariciones o visiones provocadas por una presencia objetiva? Defensores de la primera explicación son los críticos racionalistas. Según su parecer, los discípulos de Jesús no aceptaron que todo había terminado con su muerte y por eso «creyeron» que seguía vivo. Fue el deseo y la «fe» de estos hombres lo que originó el fenómeno llamado «apariciones». He aquí la explicación de un estudioso racionalista:

> (Tras la muerte de Jesús, Pedro) «regresa a su casa, a Cafarnaúm; vuelve a su oficio de pescador, con la barca que tantas veces había transportado a Jesús de una a otra orilla del lago. En todas partes brotan ante sus ojos los recuerdos que guarda de los días de esperanza y gozo. La imagen del Maestro le sigue en todos sus pasos, llena el marco de su vida. Todo su espíritu está fijo en un pensamiento: no es posible que esto haya acabado; algo va a venir, y va a venir por medio de él; no nos engañó; no nos abandonó; es preciso que reaparezca. Y

mientras en él crece el dolor por haber perdido a Jesús, y se exaspera una esperanza que no encuentra su forma, se exalta también la espera del milagro que debe surgir. La lógica pedía que ese milagro fuese una manifestación personal del crucificado. No debe sorprender, por tanto, que Pedro *viese* a Jesús. ¿Dónde? Probablemente en la orilla del lago y en unas condiciones en que una alucinación se produjo sin esfuerzo: en la bruma de la mañana o el deslumbramiento del sol de mediodía. Quizá en aquel momento Pedro estaba solo, pero no es necesario suponerlo: había podido reunir ya en torno a él a algunos de los mejores discípulos, los Doce, como dice Pablo (1Cor 15,5); y nada más normal que también ellos *vieran* después de él. En una operación de este tipo, lo único que supone dificultad es producir la iniciativa. Una vez asegurada ésta, el resto viene por sí solo, pues el contagio es aquí la regla general. Y en este caso el contagio era mucho más fácil, pues los compañeros de Pedro se hallaban más o menos en un estado de espíritu análogo al suyo»[185].

Reconstrucciones de este tipo suponen que los discípulos tenían una fe ciega en la victoria de Jesús, y que ésta produjo las visiones. Pero el Nuevo Testamento afirma justamente todo lo contrario. Los relatos evangélicos describen a los discípulos abatidos, derrotados a causa de la condena y muerte de Jesús; llenos de temor, se encierran en la sala superior donde celebraron la última cena. Solamente las apariciones de Jesús resucitado hicieron brotar la fe en sus seguidores. Con razón afirma G. Lohfink: «Todas estas construcciones coinciden en afirmar: en las almas de los discípulos brota la fe, y la fe produce las visiones. Pero, según el Nuevo Testamento, lo que ocurre es todo lo contrario: sólo las apariciones del Resucitado hicieron brotar la fe en la resurrección. Es inconcebible cómo un historiador serio puede trastornar una afirmación tan clara de las fuentes —sobre todo del testimonio personal de san Pablo— y leer en ellas exactamente lo contrario»[186].

Por lo demás, contra una explicación «psicologista» militan la duración de las apariciones y la diversidad de personas que fueron agraciadas

[185] Cf. C. Guignebert, *Jésus*, 545s.

[186] G. Lohfink, *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik*: BibLeb 9 (1968) 49.

con ellas. En efecto, los evangelios no hablan de una aparición solamente al grupo de los discípulos, ni tampoco de apariciones concatenadas en un mismo día, en cuyo caso la hipótesis de la alucinación contagiosa sería viable. Los relatos evangélicos, sin embargo, informan acerca de apariciones repetidas durante un largo lapso de tiempo a múltiples testigos diferentes; circunstancias que hacen inviable la explicación racionalista. Sabemos que Jesús se apareció a Pedro y los discípulos, pero también a Pablo, que era un perseguidor de la comunidad cristiana primitiva, es decir, a uno que no poseía ninguna condición favorable para que padeciera una alucinación; su inteligencia y voluntad trabajaban activamente por hacer desaparecer de la tierra la predicación sobre Jesús. Ciertamente Pablo no sufrió el contagio de los discípulos de Jesús, pues su relación con ellos es posterior a su conversión a raíz de la visión que tuvo en el camino de Damasco.

Por otra parte, para que una alucinación sea posible es necesario que se dé un factor decisivo: que los discípulos hayan contado con la posibilidad de la resurrección de Jesús dentro del tiempo de la historia. Pero si nos atenemos a su creencia judía, esta condición no se daba. «Lo que los apóstoles proclaman públicamente poco después de la muerte de Jesús no es la vuelta de éste a la vida anterior, sino el hecho de que Dios había resucitado a Jesús, y que así había comenzado la resurrección de los muertos. Por ser judíos, los discípulos de Jesús compartían en este punto las creencias del judaísmo, de las que formaba parte la esperanza en la resurrección de los muertos. Pero en el judaísmo la resurrección de los muertos era esperada como un acontecimiento que tendría lugar al final de los tiempos; resurrección de los muertos y fin del mundo estaban estrechamente unidos. No es necesario demostrar que esta fe y esta mentalidad no eran la predisposición adecuada para la proclamación que vemos hacer a los apóstoles: el mundo sigue su marcha como antes, y no obstante estos hombres proclaman que ha comenzado la resurrección de los muertos, que en Jesús resucitado ha comenzado ya el fin del mundo y la nueva creación. Ni en el judaísmo, ni en las religiones del mundo helenístico encontramos una concepción semejante, que pudiera servir de punto de partida para la fe cristiana. Tenemos, sí, relatos de resurrecciones de muertos, en los que el muerto vuelve a la vida que interrumpió la muerte. Pero la resurrección que en Jesús predican los apóstoles es radicalmente distinta»[187].

[187] Cf. M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica,* 180s.

En caso de que el estudioso no conceda ningún valor histórico a los relatos pascuales y solamente los acepte como expresión de la fe cristiana, cualquier reconstrucción histórica con la que intente explicar el origen de estos relatos será siempre una creación carente de fundamento, al haber negado previamente el valor histórico a las únicas fuentes que tenemos acerca de los acontecimientos pascuales. La única alternativa que tiene ese estudioso es rehusar cualquier indagación sobre los relatos pascuales; la ausencia de fuentes fiables hace imposible saber lo que ocurrió después de la muerte de Jesús. Por el contrario, si acepta lealmente lo que transmiten los relatos evangélicos, los argumentos a favor de la objetividad del fenómeno de las apariciones son sólidos y de difícil réplica. «Hay algunos inconvenientes —afirma B. Witherington III— con las teorías que dicen que los discípulos sufrieron alucinaciones, que su experiencia fue el ejemplo máximo de proyección de los deseos, o que simplemente vieron visiones. Primero, en todas las narraciones los discípulos dudaron, abandonaron y negaron a Jesús al final, con la posible excepción de algunas de sus seguidoras. A duras penas se encontraban en condiciones psicológicas de crear una fantasía sobre un Jesús resucitado. Sus esperanzas se habían hecho añicos hacía menos de tres días con su crucifixión. Segundo, no sirve insinuar una alucinación masiva porque todas las tradiciones que tenemos indican que Jesús apareció en momentos y lugares diferentes a personas diferentes, y en último lugar, a Pablo. No conozco ningún fundamento para la idea de una alucinación contagiosa. Tercero, es difícilmente creíble que los primeros cristianos se inventaran la idea de que Jesús se apareciera en primer lugar a unas mujeres. Por mucho que busquemos no encontraremos ningún tratamiento extenso de aparición personal alguna de Jesús a Pedro o a Santiago. Tenemos sin embargo relatos de la aparición o apariciones a las principales discípulas. En el mundo patriarcal en el que vivían aquellos cristianos, francamente, no es creíble que un grupo con tal mentalidad se inventara una historia así. Tampoco hay ningún fundamento para pensar que estos relatos sobre apariciones tuvieran su origen en el Antiguo Testamento, que apenas menciona la idea de la resurrección de los muertos»[188].

[188] B. Witherington III, «Una reposición de la resurrección», en P. Copan (ed.), *Un sepulcro vacío*, 183s.

1. Discrepancias entre los relatos evangélicos

Dificultades semejantes a las identificadas en los relatos del hallazgo del sepulcro vacío encontramos en las narraciones evangélicas sobre las apariciones de Jesús a sus discípulos. Veámoslas. En primer lugar, Marcos no contiene ningún relato de aparición. Por otra parte, los relatos de los otros evangelistas difícilmente se concilian: todos parecen narrar apariciones distintas. Mateo narra la aparición a las mujeres en el camino de vuelta y a los Once en un monte de Galilea[189]. Lucas relata el encuentro con el Resucitado de dos discípulos camino a Emaús, de los apóstoles en el cenáculo, y también alude a una aparición concedida a Simón[190]. Juan refiere una a María Magdalena en el sepulcro, otra a los discípulos sin Tomás y una segunda con Tomás; por último, algunos discípulos ven a Jesús resucitado en el lago de Tiberiades[191]. Por otra parte, Mateo y Juan aluden o relatan apariciones en Galilea; pero Lucas desconoce absolutamente este dato.

No es extraño que estas discrepancias hayan supuesto el mayor obstáculo para creer en la veracidad de estos relatos y en el mismo hecho de la resurrección. Afirma C.M. Martini: «Uno de los elementos fundamentales en que se basan (las objeciones contra la historicidad) es el desorden de los datos evangélicos, en concreto las divergencias, incoherencias y supuestos desarrollos legendarios que se encuentran en ellos, junto con la dificultad de armonizarlos con los datos de la predicación primitiva [1Cor 15]»[192]. Ante estas dificultades los estudiosos, al igual que en los relatos del hallazgo del sepulcro vacío, suelen limitarse a hablar de las tendencias redaccionales o teológicas de los evangelistas, evitando afrontar explícitamente su valor histórico[193]. Ciertamente esta renuncia a estudiar estos relatos desde un punto de vista

---

189 Cf. Mt 28,9-10.16-20.

190 Cf. Lc 24,13-35.36-49; 24,34.

191 Cf. Jn 20,11-18.19-23.24-29; 21,1-14.

192 C.M. Martini, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti*, Roma 1980, 42. De hecho, los estudiosos racionalistas han utilizado las contradicciones existentes como el principal argumento contra la historicidad de los relatos evangélicos.

193 Un buen ejemplo de esta posición tenemos en estas palabras de N. Perrin, *The Resurrection according to Matthew, Mark, and Luke*, Philadelphia 1977, 78: «No hemos discutido en estas páginas lo que realmente ocurrió en la mañana de la primera Pascua. No lo he hecho porque es una cuestión esencialmente moderna, ajena a los textos religiosos antiguos. Ninguno de los escritores evangélicos se preocupa de darnos lo que llamamos información histórica; ellos son evangelistas, no historiadores».

histórico nace de considerarlos testimonios de fe. Como hemos indicado, suele afirmarse que los evangelios son exclusivamente composiciones literarias que nacen de la fe, sin ningún interés histórico; su finalidad es anunciar la salvación en Jesús y favorecer la fe. Ciertamente los evangelios son libros de fe, pero sería necesario no olvidar jamás que esta afirmación no es idéntica a que su testimonio no es histórico. Es más, la fe cristiana principalmente consiste en el anuncio de un hecho singular: la encarnación del Misterio, la presencia histórica de un Dios humanado; es decir, es una fe esencialmente histórica. Por este motivo, los evangelios no pueden anunciar o dar testimonio de la fe prescindiendo de la narración histórica.

Dejando a un lado la posición de aquellos estudiosos que parten del prejuicio racionalista, el cual rechaza la posibilidad de cualquier intervención sobrenatural en la historia, pues debemos considerarla como partidista e irracional, el verdadero motivo para poner en cuestión el valor histórico de estos relatos pascuales consiste en las discrepancias e inverosimilitudes que contienen. Si se encontrara una hipótesis verosímil de explicación, no habría ninguna razón para rechazar su valor histórico. Misión de cualquier estudioso de los evangelios es intentar ofrecer dicha solución. No obstante, esta tarea resulta imposible desde el griego; para encontrar una explicación de estas anomalías e incongruencias hay que recurrir al substrato arameo de la tradición evangélica.

2. El sepulcro y María Magdalena (Jn 20,1-2.11-18)

En el relato que hace Juan del hallazgo del sepulcro vacío sorprende no poco la falta de correspondencia entre lo que el texto griego dice que ve María Magdalena cuando, el primer día de la semana, va temprano al sepulcro, y la noticia que lleva a Pedro y al otro discípulo al que amaba Jesús (20,1-2). En la versión de Bover-O'Callaghan, que se atiene al texto griego, el relato dice:

> «El primer día de la semana, al amanecer, estando oscuro todavía, María Magdalena viene al monumento, y ve la losa quitada del monumento. Corre, pues, y va a Simón Pedro y al otro discípulo a quien quería Jesús, y les dice: Se llevaron al Señor del monumento y no sabemos dónde lo pusieron».

Es evidente la discordancia que existe entre lo que el narrador dice que ve María en su visita al sepulcro y el mensaje que transmite a los dos discípulos. Dice el narrador que María fue al sepulcro «y ve la losa quitada del monumento». A continuación habla ya de la prisa con que corrió a llevar la noticia a los discípulos. Si en el primer versículo no se dice nada de que María entró en el sepulcro, o al menos miró dentro de él, es incomprensible que se presente a los discípulos diciendo: «Se han llevado al Señor del sepulcro». Por otra parte, en el primer versículo no especifica el narrador que María y sus compañeras buscasen el cuerpo de Jesús y tuviesen que marcharse sin saber dónde lo habían puesto los que se lo llevaron. Pues a pesar de esto, la segunda parte del anuncio a los discípulos es: «Y no sabemos dónde lo han puesto». Una elemental estilística en toda narración es la congruencia clara entre sus partes, y ésta no se da en la citada traducción castellana del texto griego.

Sin embargo, estas incongruencias no existían en el original arameo. Por el contrario, la correspondencia entre lo que el narrador dice que vio María y lo que dijo a los apóstoles es perfecta. He aquí la versión castellana del original arameo que hemos reconstruido:

> El primer día de la semana, María Magdalena va temprano, habiendo todavía oscuridad, al sepulcro; y aunque sólo ve desde la piedra quitada de la puerta una parte del sepulcro, corre y va a Simón Pedro y al otro discípulo al que amaba Jesús y les dice: «Se han llevado al Señor del sepulcro, y no sabemos qué ha sucedido donde lo pusieron».

Para realizar esta versión, además de otros fenómenos lingüísticos, hemos tenido en cuenta una variante que la edición crítica del texto griego realizada por Nestle-Aland ha considerado secundaria[194]. En efecto, en el aparato crítico ofrecen una variante representada por un número menor de testigos, que en realidad, por su extrañeza en cuanto a sintaxis griega, es sin duda la oración más difícil. En esta variante, la torpeza gramatical reside en que la idea de propiedad está expresada mediante la preposición griega ἐκ, cuando en buen griego basta el genitivo. Pero aquí, esta preposición constituye la versión errónea de un *min* partitivo, que debía haberse

[194] Cf. E. Nestle-K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart [26]1979, 314.

traducido por la expresión «una parte del sepulcro». Es claro que de este modo el narrador alude a cómo María y sus compañeras, sin atreverse a entrar, miraron desde la entrada del sepulcro hacia su interior y advirtieron sobresaltadas la ausencia del cuerpo de Jesús. Volviendo a Jerusalén, no sólo comunicaron a los discípulos la desagradable sorpresa de la desaparición del cuerpo de Jesús, sino también les informaron sobre la piedra removida de la entrada. Ella y sus compañeras no se lo explicaban.

Después de la narración de la visita de Pedro y Juan al sepulcro, el relato evangélico de Juan narra la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena, que se ha quedado junto al sepulcro. Según la versión citada anteriormente dice así:

> «María estaba de pie junto al sepulcro, fuera, llorando. Y así llorando, inclinose para mirar dentro del sepulcro, y ve dos ángeles con vestiduras blancas, sentados uno a la cabeza y otro a los pies del sitio donde había sido puesto el cuerpo de Jesús. Y dícenle ellos: Mujer, ¿por qué lloras? Díceles: Porque se llevaron a mi Señor y no sé dónde lo pusieron. Como hubo dicho esto, volviose atrás y ve a Jesús de pie, y no sabía que era Jesús. Dícele Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, imaginando que era el hortelano, le dice: Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste, y yo lo tomaré. Dícele Jesús: ¡María! Ella, volviéndose a él, dícele en hebreo: ¡Rabbuní!, que quiere decir ¡Maestro! Dícele Jesús: Suéltame —que todavía no he subido al Padre—, mas ve a mis hermanos y diles: 'Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios'. Fuese María Magdalena a dar la nueva a los discípulos: He visto al Señor y me ha dicho esto y esto».

Dos son las cosas que principalmene llaman la atención en este relato. La primera es el sorprendente comportamiento de María Magdalena con estos ángeles: apenas responde a su pregunta, los deja y se dirige al huerto. En el texto evangélico da la impresión de que María no concede ninguna importancia al ver ángeles, o que está muy acostumbrada a verlos. Evidentemente ambas posibilidades son absurdas. Por otra parte, el evangelista tampoco hace ninguna alusión al temor reverencial que provocan semejantes apariciones angélicas; recuérdese la reacción de las mujeres al encontrar el sepulcro vacío y ver al ángel que les anuncia la resurrección de Jesús (Mc 16,5). Por el contrario, María no tiene ningún temor reverencial

cuando se le aparecen estos ángeles. Tampoco aquí la aparición tiene la finalidad de anunciar la resurrección de Jesús, como sucede en los otros evangelistas; Juan alude solamente a la curiosidad suscitada en los ángeles al ver el llanto de María. Por lo demás, no deja de ser extraño que Juan hable de dos ángeles, mientras Marcos y Mateo hacen mención de uno solo.

La otra gran extrañeza de este relato está contenida en las palabras que Jesús dirige a María después de su reconocimiento: «No me toques, que todavía no he subido al Padre». Desde los primeros siglos del cristianismo esta frase, a causa de su sentido enigmático, ha sido un rompecabezas para los estudiosos. De un lado, el texto griego no dice nada sobre que María haya querido tocarlo o abrazarlo. Por otro, no se ve qué relación tiene la orden de no tocar a Jesús con la razón que da él mismo: «que todavía no he subido al Padre». Es más, esta expresión parece reflejar una concepción de la resurrección de Jesús absolutamente diferente de la que encontramos en el resto del Nuevo Testamento: la resurrección de Jesús es una glorificación, una exaltación a la derecha del Padre. Por tanto, si Jesús ha resucitado, quiere decir que ha subido al Padre. ¿Cómo aquí dice el evangelista Juan que todavía no ha subido al Padre?

Para aclarar estas extrañas afirmaciones es necesario recurrir al substrato arameo de la tradición evangélica. Por lo que respecta a la primera dificultad, la de los dos ángeles, el traductor encontró en el texto arameo la palabra que significa «ángeles» (*'irin*). Pero este vocablo, como se puede ver en los diccionarios de arameo bíblico, tiene también otro significado: «vigilantes». En realidad, esta palabra es el participio del verbo *'ur*, que significa «estar despierto, vigilar». El traductor griego, por tanto, tradujo equivocadamente el significado que tenía aquí el término arameo. Pero, ¿quiénes son estos dos vigilantes? Sin duda alguna los guardias del sepulcro, puestos por los jefes de los sacerdotes con la autorización de Pilato, como leemos en Mt 27,62-66.

Por otra parte, las tres palabras griegas siguientes, ἐν λευκοῖς καθεζομένους, normalmente suelen ser traducidas por «sentados con vestiduras blancas». Y dado que la vestidura blanca sirve para designar el vestido del mensajero celeste, esta descripción se entiende como una clara muestra de que se trata de ángeles. Pero no hay que olvidar que el texto griego no contiene ninguna palabra equivalente a «vestiduras»; simplemente dice «en blancos sentados», fórmula verdaderamente incomprensible. Pero la

preposición griega ἐν tiene todo el aspecto de ser una traducción literal, y por tanto equivocada, de la partícula aramea que sirve para introducir el predicativo. En esta hipótesis, el verdadero sentido de la expresión es: «Y vio dos vigilantes blancos/pálidos que estaban...». Es preciso notar que el original arameo de Juan no sólo hace referencia a la presencia de los guardias en el sepulcro, narrada sólo por Mateo, sino también coincide con la descripción que Mateo hace de los guardias: después del terremoto y el descendimiento del ángel en la mañana del domingo, señala que «los guardias se echaron a temblar y quedaron como muertos» (28,4). La blancura o palidez es propia de los muertos.

En cuanto a la respuesta de Jesús, comenzamos recordando que el verbo griego ἅπτομαι significa «tocar», pero también «tomar». A nuestro juicio, este segundo significado es el que hay que elegir aquí; pero añadiéndole, por influjo del imperfecto arameo que está detrás, el matiz de poder. Y en este caso, la traducción correcta es: «No puedes tomarme». No se olvide que la afirmación de Jesús viene a responder a la súplica anterior de María: «Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste, y yo lo tomaré». Y el motivo de esta imposibilidad la da Jesús en la segunda parte de su respuesta, que evidentemente ha sido mal traducida a causa de una partícula aramea que sirve para escribir la negación, y así la entendió el traductor, pero sirve también para enfatizar, en cuyo caso hay que concederle el significado más apropiado que exija el contexto; nosotros hemos preferido concederle aquí el significado «por siempre». La traducción completa de la respuesta de Jesús dice así: «No puedes tomarme, porque he subido para siempre al Padre». Jesús dice a María Magdalena que no puede tomarlo porque ha resucitado y ha subido al Padre, es decir, que no está en ningún lugar de esta tierra, sino en la casa del Padre. Por tanto, Juan no tiene una concepción de la resurrección de Jesús diferente a la que tenemos en el resto del Nuevo Testamento: Jesús resucitado es el Jesús exaltado, subido al cielo, a la diestra del Padre.

3. Aparición a los Once en Galilea (Mt 28,16-20)

El evangelio de Mateo se cierra con la aparición del Resucitado a los apóstoles en Galilea. A pesar de estar intercalada la información acerca de los guardias del sepulcro, el relato conclusivo está íntimamente ligado a la

narración del hallazgo de la tumba vacía en la mañana de Pascua y de la posterior aparición de Jesús a las mujeres; es más, se presenta como su perfecta culminación, ya que allí se repite por dos veces la promesa de ver a Jesús en Galilea (28,7.10). Sin embargo, parece claro que el interés del narrador no es tanto la descripción de la aparición del Resucitado, a la que alude casi de pasada, cuanto las palabras que éste dirige a sus discípulos. De hecho, en el relato faltan características típicas de los relatos de apariciones, como, por ejemplo, el carácter repentino de la presencia del Resucitado, la sorpresa de los agraciados con la visión, la insistencia en el realismo de la resurrección; aquí todo sucede sin sobresalto alguno, hasta de un modo casi insignificante.

Este relato final del evangelio de Mateo, aparentemente diáfano, en realidad contiene unos cuantos enigmas. En primer lugar, conforme a las traducciones usuales, sorprende no poco que al comienzo del relato se afirme explícitamente que los once discípulos «fueron al monte que les había ordenado Jesús» (v.16): ni en el mensaje del ángel en la aparición del sepulcro ni en el mandato de Jesús a las mujeres se dice nada sobre dicho monte; solamente se les envía a Galilea[195]. La aparición brusca del monte ha sido considerada por algunos estudiosos como un motivo redaccional propio de Mateo, que manifiesta a lo largo de todo su evangelio una preferencia clara por «el monte» como lugar de revelación[196]. Otra característica llamativa del relato, detectada incluso por quienes no poseen grandes conocimientos de las lenguas bíblicas, resulta ser que el ángel primero y Jesús después dicen a las mujeres, y por medio de ellas a todos los seguidores de Jesús que habían ido de Galilea a Jerusalén, que verían a su Maestro resucitado en Galilea. En cambio, el relato que narra la aparición de Jesús en Galilea sólo menciona como destinatarios a los Once. Creemos que este silencio es algo que exige una aclaración.

Llama también la atención que Mateo no ofrezca ninguna descripción de la aparición ni contenga detalles físicos del resucitado. Por añadidura, el evangelista parece señalar como dos etapas en la aparición. En efecto, los apóstoles ven a Jesús y se postran ante él (v.17); luego Jesús se acerca a ellos (v.18). Esto, atendiendo al texto griego de todos los relatos de las

[195] Cf. Mt 26,32; 28,7.10.

[196] Véase Mt 5,1; 15,29; 17,1. A nuestro juicio, se exagera mucho esta teología del monte como lugar de revelación.

apariciones de Jesús, resulta llamativo, pues siempre se alude a ella con un solo verbo, como en la anterior aparición a las mujeres, donde dice: «Vino a su encuentro». Resulta ciertamente incomprensible que el evangelista afirme que los discípulos, al ver a Jesús, se postren y duden, en el caso de que haya que atribuir las dos acciones a la totalidad del grupo, como defienden algunos comentaristas. El gesto de la adoración implica una confesión de fe, ¿por qué dice el evangelista que dudan? Ver en esta duda una incertidumbre respecto a la identificación de Jesús a causa de la distancia, como han explicado algunos estudiosos, es una escapatoria inútil: el gesto de postrarse indica con claridad que no tuvieron dudas respecto a la persona que tenían delante. La contradicción existente ha llevado a la mayoría de los estudiosos a traducir la última frase del v.17 del modo siguiente: «pero algunos dudaban»; siguiendo de este modo la versión que san Jerónimo ofrecía en la Vulgata: «quidam autem dubitaverunt».

Una nueva perplejidad plantea el mandato contenido en los v.19s: «Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado». La secuencia de los participios es la contraria a la práctica que la Iglesia primitiva nos testimonia. Primero se enseñaba al catecúmeno la fe, es decir, se le introducía en su conocimiento, y luego se le bautizaba. Las palabras de Jesús resucitado afirman justamente el orden inverso. Ya en la antigüedad intentaron resolver esta dificultad escribiendo el primer participio en pasado: «habiendo bautizado»; pero esta variante textual atestiguada en los códices Vaticano y Beza es claramente secundaria. También la presencia de la fórmula trinitaria en estos versículos ha creado grandes dificultades a los estudiosos. Comentaristas y teólogos afirman que esta proclamación tan clara del misterio de la Trinidad no pudo darse en la Iglesia hasta pasados buenos decenios de reflexión teológica. Según algunos exegetas, la presencia de esta expresión aquí es debida a un añadido posterior. Esta opinión se ha difundido tanto que se considera común. Sirvan para ilustrar esta posición las palabras de F. Blanchetière: «Es preciso señalar que las referencias más antiguas a estos versículos de Mateo en Justino, Orígenes o incluso Eusebio no contienen la fórmula trinitaria que, si hay que creer a numerosos exegetas modernos, debe ser considerada como un añadido posterior, cuando se dio la disputa teológica sobre la Trinidad en el siglo IV. Es necesario resaltar también que el final de Marcos, ausente en los manuscritos más

serios, no contiene la fórmula trinitaria»[197]. En contra de esta opinión se yergue la tradición textual: todos los manuscritos y códices recogen la fórmula trinitaria. Otros autores, resistiéndose también a reconocer aquí palabras auténticas de Jesús, atribuyen la fórmula al evangelista Mateo, que la introdujo por influencia del uso litúrgico de las primeras comunidades primitivas. La explicarían, pues, como el resultado de un desarrollo teológico posterior. Sin embargo, resulta complicado admitir semejante desarrollo en una comunidad judía radicalmente monoteísta; no se olvide que éste es el origen de la comunidad cristiana primitiva. El carácter de la fórmula es tan extraordinario que difícilmente pudo imponerse en la comunidad si su origen no se remontara a la personalidad excepcional de Jesús.

Atendiendo a estas anomalías, hemos reconstruido un texto arameo que, por mala traducción, dio lugar al texto que leemos hoy en Mateo, pero que, debidamente leído e interpretado, no contenía ninguna de estas anomalías o extrañezas. El arameo decía:

> Los once discípulos hicieron ir a los que procedían de Galilea a/por la montaña donde los había constituido Jesús, al cual, sin verlo, adoraban, mientras algunos de ellos dudaban. Y viniendo Jesús, les habló diciendo: «Me ha sido dado de nuevo todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, a hacer discípulos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, después de enseñarles a guardar todo lo que os he ordenado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo».

En primer lugar, el verbo arameo traducido por ἐπορεύθησαν no es intransitivo, «fueron», sino factitivo, «hicieron ir». A continuación hemos traducido un pronombre relativo que no estaba presente en el arameo: la breve frase εἰς τὴν Γαλιλαίαν era una proposición de relativo sin pronombre; y la preposición εἰς es traducción errónea de un *lamed* que era sinónimo de *min*, y que, formando una proposición nominal de relativo, debía traducirse por: «a los que procedían de Galilea»; es decir, a los hombres y mujeres, seguidores fieles de Jesús, que lo habían acompañado en la Pascua. Según el relato arameo, es claro que con la indicación de lugar

[197] F. Blanchetière, *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires?*, 114.

el evangelista se refiere a la parte montañosa de Galilea en que predicó el sermón de la montaña y, según Mc 3,13-14, eligió a los Doce como colaboradores suyos, «para enviarlos a predicar». Por tanto, es fácil imaginarnos lo que quiere decir el evangelista; a saber, que los Once condujeron a los galileos introduciéndolos en su tierra por la zona que tantos recuerdos tenía para ellos de contactos con Jesús y de predicación recibida de él, y pudiéramos decir de constitución de la Iglesia.

Creemos que en la frase del v.17 tenemos la construcción aramea *weminnehon*, que literalmente traducido dice: «y de ellos», es decir, algunos de ellos. Pero es preciso, sin duda, entender el *waw* como circunstancial, de modo que el conjunto de la frase decía: «mientras algunos de ellos (de los Once)...». Por otra parte, el plural debemos considerarlo como plural de categoría mediante el cual se alude solamente a Tomás, el cual, como con todo detalle narra Juan, se resistió a creer que Jesús había resucitado cuando los otros discípulos le dijeron que le habían visto; acontecimiento que había tenido lugar el primer día de la semana en Jerusalén.

Al comienzo del v.19, en la frase πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη tenemos sin duda la acción principal expresada mediante un participio, y la secundaria mediante un verbo finito; y esta oración secundaria es aquí, creemos, final[198]. Y la expresión πάντα τὰ ἔθνη se ha de entender como un acusativo de lugar, no como complemento directo del verbo. Así evitamos decir al texto que Jesús ordena hacer discípulos a todos los pueblos. Por otra parte, la anomalía de que Jesús ordene bautizar a los hombres y después enseñarles a guardar todo lo que les había enseñado se resuelve teniendo en cuenta que el participio διδάσκοντες (v.20) traduce un infinitivo precedido de *lamed*, que el traductor interpretó como de gerundio; pero se trataba de un *lamed* con el significado «después de».

Los exegetas suelen considerar como fecha de la redacción del evangelio de Mateo los años siguientes al 80; y quizá una de las razones en que se apoyan para dar esta fecha sea precisamente la presencia de la fórmula trinitaria, que ellos consideran teología o cristología muy desarrollada. Frente a ello, nuestro conocimiento es que su fecha de composición es bastante anterior; ciertamente antes del comienzo de la guerra

[198] Cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, § 376-377.

judía. Para hacer esta afirmación nos apoyamos en la constatación de un hecho tangible. El hecho de que la fuente propia de Mateo no fue redactada en griego, sino en arameo. Por tanto, para uso de la comunidad cristiana de lengua aramea presente en Palestina.

4. Conclusión

Después de haber estudiado las razones sólidas que existen a favor de la historicidad del hallazgo del sepulcro vacío y en contra de la interpretación subjetivista o alucinatoria de las visiones de Jesús resucitado, podemos concluir que «en buena crítica histórica, el único modo de explicar el mensaje de la Iglesia primitiva sobre la resurrección es hacerlo brotar de una experiencia real, no meramente subjetiva, de Jesús resucitado por parte de los primeros testigos, experiencia que tenemos descrita en los relatos evangélicos de las apariciones. Con esto no decimos que la investigación histórica nos introduce en el misterio de la resurrección de Jesús; eso sólo puede hacerlo la fe. Pero lo que sí puede hacer es mostrar cómo creer en todo el misterio que representa esta obra de Dios es un *rationabile obsequium fidei*»[199].

Por otra parte, la resurrección de Jesús es la definitiva palabra de Dios sobre Jesús. En los capítulos anteriores hemos estudiado cómo Jesús manifestó su pretensión divina y cómo fue condenado por el tribunal supremo judío a causa de ella como un blasfemo o herético. Quizá la formulación más explícita de la concepción de las autoridades judías la tenemos en un diálogo de Jesús con «los judíos» en el evangelio de Juan, que dice así: «Cogieron de nuevo piedras los judíos para apedrearle. Les respondió Jesús: Muchas obras buenas hice a vosotros de parte de mi Padre: ¿por qué obra de éstas me apedreáis? Los judíos le respondieron: No te apedreamos por una obra buena, sino por blasfemia; es decir, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (10,31-33).

El sanhedrín, que representaba en la tierra el juicio de Dios, consideró blasfemia dicha pretensión y por ese motivo condenó a Jesús a muerte. Con la piedra corrida a la entrada de la puerta de su sepulcro todo parecía terminado. Pero al día siguiente del sábado el sepulcro fue encontrado vacío

[199] Cf. M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica,* 182.

y sus discípulos comenzaron a anunciar en todas partes que había resucitado, pues lo habían visto vivo después de su muerte. El juicio definitivo de Dios no coincidía con el que había formulado el tribunal supremo judío. El verdadero juicio de Dios, por tanto, no tuvo lugar la noche del viernes, sino la mañana del domingo. En otras palabras, Dios confirmó la pretensión divina que Jesús había manifestado durante su ministerio público. He aquí cómo argumenta este significado de la resurrección W.L. Craig: «He afirmado que Jesús 'deliberadamente se presentó y habló en el lugar de Dios'. La frase es de Ernst Fuchs, estudioso del Nuevo Testamento [...]. Quiero decir con esto que 'Jesús habla conscientemente como la voz de Dios sobre asuntos que pertenecen sólo a Dios'. Él coloca su autoridad al nivel de la ley dada por Dios e incluso revisó la ley según su propia autoridad, afirmó dominar los poderes demoniacos de la oscuridad y afirmó perdonar los pecados [...]. Por ello, si Dios resucitó a Jesús, quien fue ejecutado por sus afirmaciones blasfemas, entonces, el Dios sobre el que supuestamente había blasfemado Jesús lo ha reivindicado a él y sus afirmaciones. Eso significa que Jesús tenía autoridad para revisar la ley del Antiguo Testamento, para dominar a los demonios y para perdonar los pecados, es decir, que era de carácter divino»[200]. Justamente, la resurrección, al ser una exaltación de Jesús a la gloria de Dios, es también una confirmación divina de la pretensión de ser igual a Dios que tuvo aquel judío llamado Jesús de Nazaret.

[200] W.L. Craig, «La resurrección y el verdadero Jesús», en P. Copan (ed.), *Un sepulcro vacío,* 212.214.

SEGUNDA PARTE

Capítulo XV
PRIMERA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO EN PALESTINA

1. Valor histórico de los Hechos de los Apóstoles

Utilizaremos el libro de los Hechos de los Apóstoles como fuente principal para conocer los primeros pasos de la difusión del cristianismo; por ello, es necesario abordar ante todo su valor histórico. El lector atento observará que la narración de los Hechos de los Apóstoles evoca frecuentemente la historia de Israel y la de otros países, manifestando de este modo su pretensión de narrar historia. No obstante, algunos estudiosos, sobre todo de la escuela de Tubinga, negaron cualquier valor histórico a este libro durante los siglos XIX y XX. La investigación anglosajona, por su parte, no conforme con las posiciones escépticas de los alemanes, comparó los datos históricos, geográficos, políticos y religiosos de los Hechos de los Apóstoles con las fuentes de la antigüedad que conocemos y constató que su información es coherente con lo que aquéllas dicen. Además, los estudios comparativos entre Hechos y los autores helenísticos han manifestado que Lucas es fiel a todos los parámetros de la historiografía de su tiempo. Incluso muchas de las informaciones propias de Lucas han sido verificadas por los hallazgos arqueológicos o papirológicos[201].

[201] Cf. A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 172-193; E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller: Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9), Göttingen 1972; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphia 1979, 5-34; C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Settings of Hellenistic History* (WUNT 49), Tübingen 1989, 63-158. W. Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, London-New York-Toronto 1915, 222, afirma: «Lucas es un historiador de primer rango».

Hay estudiosos que, aun reconociendo que Lucas utiliza los recursos literarios de los historiadores grecorromanos, prefieren situar los Hechos en el contexto de la historiografía judía[202]. Más allá de esta discusión de expertos, por importante que sea, a nosotros nos interesa sobre todo saber si podemos fiarnos de la información que contiene y que no puede ser verificada por otras fuentes o hallazgos. Una respuesta a esta cuestión es un principio elemental de crítica histórica que dice así: si un autor es fiable en aquellas noticias que podemos controlar por otras fuentes, es razonable darle crédito en las ocasiones en que no podemos confirmar su información. Aplicando este principio, L.T. Johnson concluye: «Considerando el uso que Lucas hace de la fuente que nosotros podemos controlar, su precisión general en materias que podemos confirmar por fuentes arqueológicas, epigráficas o documentales, y el total acuerdo entre su relato sobre Pablo y el Pablo de las cartas, podemos concluir que Lucas, según los standards de la historiografía helenística, es preciso en lo que dice»[203]. Por lo demás, Lucas manifiesta un gran conocimiento del mundo romano y judío, al igual que del contexto cultural y religioso de las ciudades en que sitúa la trama de su relato.

M. Hengel, uno de los grandes estudiosos de los orígenes del cristianismo, enjuicia duramente la actitud hipercrítica respecto al libro de los Hechos de que hacen gala tantos autores modernos: «Conocemos demasiado poco para poder rechazar de antemano lo que dicen las fuentes, sin examinarlas con atención, con una actitud hipercrítica que es al mismo tiempo contraria a la historia [...]. El peligro verdadero en la interpretación de los Hechos (y de los evangelios) no es ya una apologética acrítica, sino la ignorancia hipercrítica y la arrogancia, que —frecuentemente en combinación con una fantasía desenfrenada— han perdido hoy toda comprensión de la realidad histórica viva»[204]. Nos acercamos, pues, a esta fuente privilegiada de las primeras décadas del cristianismo con el espíritu crítico que caracteriza a todo estudioso de la historia, pero evitando caer en la arbitrariedad fustigadora que nace de una posición ideológica.

---

[202] Cf. M. Hengel, *Acts and the History,* 59-68; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12* (ÖTK 5/1), Gütersloh 1981, 29-32.

[203] L.T. Johnson, *Book of Luke-Acts:* ABD 4 (1992) 406.

[204] M. Hengel-A.M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch. The Unknown Years,* trans. by J. Bowden, London 1997, 6.

2. Fechas de algunas efemérides cristianas

Será útil recordar algunas de las fechas más significativas de las primeras décadas del cristianismo. En la Pascua del año 30 Cristo muere crucificado a las afueras de Jerusalén. Muy probablemente, después de la Pascua, los apóstoles con el resto de la comunidad volvieron a Galilea, donde estaban sus casas, y allí continuaron su vida. Al llegar la fiesta de Pentecostés, otra de las fiestas de peregrinación, volvieron a Jerusalén para recibir el don del Espíritu Santo, según las indicaciones de Jesús (Lc 24,49). Su lugar de residencia durante esta nueva estancia fue la misma sala alta donde habían celebrado la última cena con Jesús. Durante la fiesta de Pentecostés del año 30 tiene lugar la primera difusión de la Iglesia naciente en Jerusalén: «Ellos, pues, acogiendo su palabra, fueron bautizados; y fueron agregadas en aquel día como unas tres mil almas. Y perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,41s). Desde entonces, hubo una presencia cristiana estable en Jerusalén: «Y se reunían unánimemente todos en el pórtico de Salomón» (5,12).

La muerte de Esteban hay que situarla hacia el año 32. Inmediatamente después de su martirio, el sanhedrín llevó a cabo una persecución contra los miembros de la comunidad cristiana de origen griego. Esta circunstancia originó una dispersión de estos miembros de la comunidad naciente de Jerusalén (Hch 8,1). Lo que en principio podía considerarse un ataque al cristianismo resultó paradójicamente ser favorable a su difusión. Estos primeros pasos de la propagación del cristianismo en Samaría, Asdod y Cesarea Marítima se hallan narrados en Hch 8. Es muy probable que, coincidiendo con esta dispersión, el cristianismo llegase a Damasco, algunas ciudades de Fenicia e incluso a Antioquía de Siria.

En el año 33, Pablo, mientras iba de camino a Damasco para llevar a cabo una resolución tomada por las autoridades judías contra los cristianos de aquella ciudad, se convierte al cristianismo a causa de una visión de Jesús resucitado. Un acontecimiento sorprendente e imprevisible, sin causas antecedentes que puedan explicar este cambio radical del joven perseguidor judío. A partir de ese momento comenzará a proponer el cristianismo a los judíos de Damasco y Arabia (Gál 1,17). Con el tiempo llegará a ser el principal protagonista de la difusión del cristianismo fuera de Palestina.

Durante el breve reinado de Herodes Agripa I (años 41-44) Pedro fue encarcelado con el fin de ser juzgado y condenado a muerte: «Decidió prender también a Pedro. Eran entonces los días de los ácimos» (Hch 12,3). Librado milagrosamente del peligro, Pedro escapó de las manos de Herodes marchando a otro lugar (Hch 12,17). Aunque el libro de los Hechos no hace mención explícita de ninguna ciudad, algunos estudiosos han querido ver aquí no sólo una noticia acerca de su abandono de la patria judía, sino también de su llegada a la capital del Imperio romano, que frecuentemente viene situada en el año 42.

La mayoría de los autores coincide en fechar el concilio de Jerusalén en el año 49. En aquella ocasión estuvieron presentes en la ciudad santa los principales apóstoles, Pedro y Juan, junto al obispo de Jerusalén, Santiago, y los dos grandes misioneros del momento, Pablo y Bernabé, además de otras autoridades de la Iglesia. Como veremos más adelante, en esta asamblea se abordó el problema de la relación de los cristianos de origen judío con aquellos que procedían del mundo pagano.

3. La comunidad cristiana de Jerusalén

Según las primeras páginas de los Hechos, la comunidad de Jerusalén se constituyó alrededor de los Doce, entre los que destacaba Pedro como autoridad principal[205]. Éste llevó a cabo una misión itinerante por las regiones donde se estaba difundiendo el cristianismo (9,32.36) y acogió al primer pagano, temeroso de Dios, en el seno de la comunidad cristiana (10,1-2.23-48). En los primeros capítulos de Hechos, junto a Pedro, aparece Juan, el hermano de Santiago el Mayor. Exceptuando la lista que Lucas ofrece antes de la elección de Matías (1,13), en estos primeros capítulos no se hace mención explícita de ningún otro apóstol. Los Doce son nombrados siempre como un grupo constituido, a los que también se les denomina con el nombre «apóstoles»[206].

Los estudiosos suelen recrear los primeros pasos del cristianismo echando mano de esquemas judíos, subrayando de este modo la inclusión de la nueva fe en los límites del judaísmo; el cristianismo vendría a ser un

[205] Cf. Hch 1,12-2,47; 8,14-15.20-23.
[206] Cf. Hch 2,14; 2,42; 4,33.36-37; 5,2.12; etc.

grupo judío más dentro del judaísmo plural del segundo Templo. No obstante, ateniéndose a la descripción que ofrece Lucas en los Hechos, la comunidad cristiana no comparte con ningún otro grupo judío las principales características que configuraron su propia identidad:

> «Y perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. Y toda alma entraba en temor; y se obraban muchos prodigios y señales por medio de los apóstoles en Jerusalén; y un gran temor sobrecogía a todos. Y todos los que habían abrazado la fe vivían unidos, y tenían todas las cosas en común; y vendían las posesiones y los bienes, y las repartían entre todos, según que cada cual tenía necesidad. Y día por día, asiduos en asistir unánimemente al templo y partiendo el pan en sus casas, tomaban el sustento con regocijo y sencillez de corazón» (2,42-47).

Las principales características señaladas aquí por Lucas son: la enseñanza apostólica, la fracción del pan o eucaristía y los momentos de oración común. También se detiene en describir brevemente la comunidad de bienes y menciona la presencia unánime de los cristianos en el templo de Jerusalén. Este texto, a pesar de una lectura bastante usual, nada dice acerca de que los cristianos continuaban haciendo suyo el rasgo definitorio del judaísmo: la participación en los sacrificios diarios del templo. Ni siquiera este pasaje indica este lugar santo como espacio de oración; se alude al templo como lugar adonde solían ir los primeros cristianos. Dado que Lucas no especifica aquí el motivo de la presencia cristiana en el templo, debemos deducirlo de otros pasajes. En Hch 5,12, claro paralelo del texto que estamos estudiando, dice explícitamente que los cristianos se servían del templo como lugar de reunión: «Y por las manos de los apóstoles se obraban en el pueblo muchas señales y prodigios; y se reunían unánimemente todos en el pórtico de Salomón». Allí, siguiendo la costumbre de Jesús[207], los apóstoles predicaban a los judíos que subían al templo por diferentes motivos, convirtiendo aquel lugar santo de este modo en el punto de encuentro por excelencia de la sociedad judía (cf. 3,11; 4,2; 5,20).

[207] Cf., por ejemplo, Lc 20,1; 21,37Jn 7,14; 10,23.

Solamente en una ocasión Lucas parece indicar la oración como motivo de la subida de los cristianos al templo; es el relato del primer milagro apostólico, que comienza con estas palabras: «Pedro y Juan subieron al templo a la hora de nona, hora de oración» (Hch 3,1). Sin embargo, en él no se alude a toda la comunidad, sino solamente a estos dos apóstoles. Por añadidura, la continuación del relato permite deducir con facilidad la razón de esta visita de Pedro y Juan: anunciar el Evangelio a los muchos judíos que se reunían en el templo durante aquella hora (v.12-26). Por lo demás, la polémica legal que establecieron las autoridades judías con el cristianismo provenía en gran medida de la decisión apostólica de predicar públicamente el cristianismo en el templo de Jerusalén, el principal lugar de reunión de los judíos[208].

Estas primeras noticias permiten diseñar un primer perfil de los cristianos: se definen por su predicación sobre Jesús. Desde los primeros pasos, el cristianismo se caracteriza por este anuncio de Jesús de Nazaret como Señor y Salvador de los hombres. Es decir, los cristianos proclaman como enviado de Dios, para llevar a cumplimiento el designio divino de salvación, a aquel que las autoridades judías habían condenado como blasfemo y embaucador del pueblo. Esta predicación, lo hemos ya señalado, se realiza preferentemente en el templo de Jerusalén por ser el lugar en que se reunían los judíos. Contra este anuncio cristiano, con medios coercitivos, luchan las autoridades judías, pero sin ningún éxito. Lucas informa de las cantidades considerables de judíos que se adhirieron a la nueva fe después de escuchar la predicación apostólica[209]. El cristianismo se expandió también por las ciudades vecinas de Jerusalén (Hch 5,16). Según Lucas, la difusión del cristianismo durante estos primeros años fue notable. He aquí las ciudades que, según los Hechos, acogieron la nueva fe desde los primeros años de su difusión: Samaria, Damasco, Lida, Sarón, Jope, Azoto, Cesarea Marítima, Antioquía. En realidad, en todas las regiones de Palestina y limítrofes se halla presente el cristianismo: Judea, Galilea, Samaria, Fenicia, Chipre y Cirene[210].

[208] Cf. Hch 5,17-28.40-42.

[209] Cf. Hch 2,41; 4,4; 5,14.

[210] He aquí las referencias, según el orden en que las hemos enumerado: Hch 8,5.14; 9,2.19; 9,32.35; 9,35; 9,36.38.43; 8,40; 10,1.24; 11,19-22; 9,31; 11,19.20.

De estas informaciones se puede deducir con facilidad que el cristianismo se presenta desde sus orígenes en la historia como una realidad nueva. El cristianismo jerosolimitano no es solamente un grupo judío más, semejante a los ya existentes en aquella época, que se separa lentamente del judaísmo a causa de los acontecimientos históricos y las circunstancias sociales[211]. El hecho de que las autoridades judías intenten impedir la predicación evangélica y consideren esta nueva realidad como algo contrario a la fe mosaica, por tanto, merecedora de represión y persecución, muestra con claridad que el cristianismo se sitúa frente al judaísmo como una realidad nueva y diferente. Los testimonios cristianos, por lo demás, reflejan que la identidad de la comunidad cristiana no surge de sus raíces judías, sino de su vinculación a Jesucristo como salvador y principio interpretativo de la realidad. Así lo afirma Pablo en un pasaje de la carta a los Gálatas:

> «Porque habréis oído mi vida un tiempo en el judaísmo: con cuánto exceso perseguía yo a la Iglesia de Dios y la asolaba; y me aventajaba en el judaísmo sobre muchos de mi edad en mi linaje, siendo excesivamente celador de las tradiciones de mis padres» (1,13-14).

Pablo se refiere aquí a su comportamiento pasado en el judaísmo. Teniendo en cuenta que el término 'Ιουδαϊσμος suele utilizarse para designar la religión judía[212], el Apóstol afirma que su modo de comportarse ya no es judío, sino cristiano. «El simple uso de este término aquí es significativo de la convicción del Apóstol acerca de la relación entre su fe precedente y la actual —escribe E. de Witt Burton—, indicando que ha abrazado esta última y presentándola a los gálatas no como un tipo de judaísmo, sino como una religión independiente, diferente de la judía. Aunque la palabra 'cristianismo' probablemente no se usaba entonces, la realidad ya existía»[213]. En otros términos, Pablo es consciente de que su

[211] Cf. D. Marguerat, «Juifs et chrétiens: la séparation», en J.-M. Mayeur-Ch. et L. Pietri-A. Vauchez-M. Venard (ed.), *Histoire du Christianisme. I: Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, L'Isle-d'Espagnac 2000, 189-224.

[212] Así en 2Mac 2,21; 8,1; 14,38; etc.

[213] E. de Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC), Edinburgh 1921, 44.

adhesión a Cristo no es una mera repetición de la fe judía; de otro modo no hablaría de su vida pasada, totalmente concluida, en el judaísmo[214].

Al mismo tiempo, sin embargo, la comunidad cristiana es consciente de ser la realización de las promesas de la antigua alianza. Junto a su conciencia de vivir algo nuevo, el grupo de cristianos permanece radicado en su pertenencia a Israel. De alguna manera podemos decir que este cumplimiento de la promesa antigua en ellos es la novedad. Seguramente el término que sintetiza esta conciencia es «Iglesia». Afirma E. Trocmé: «El término *ekklêsia* se emplea en Hch 5,11 por primera vez en este libro y se aplica a la comunidad de Jerusalén. Esta palabra sorprende, pues designa en griego la asamblea general de los ciudadanos de una ciudad y no tiene matiz sacro. El único uso con carácter religioso que se conoce se halla en los LXX y traduce la expresión *qehal Yahvé*, que se aplica a la asamblea del pueblo convocado por Moisés en el desierto. El apóstol Pablo, que menciona tres veces en sus cartas su comportamiento de perseguidor antes de su conversión[215], se acusa cada vez de haber perseguido a la 'Iglesia', es decir, la comunidad de Jerusalén. Él mismo, en los dos primeros textos, dice 'la Iglesia de Dios', lo que corresponde exactamente a la expresión de los LXX citada más arriba. Hay una fuerte posibilidad de que retome aquí el uso existente en Jerusalén. Si es así, es necesario admitir que antes del año 35 la comunidad de Jerusalén se designaba como la asamblea del pueblo que el Mesías encontraría a su vuelta»[216]. Y aunque Trocmé no lo piensa, es muy probable que esta expresión refleje la conciencia de ser el verdadero pueblo de Dios, en el que se cumplen todas las promesas hechas a Israel.

4. Los «judeocristianos»: ¿guardianes de las costumbres judías?

La primerísima cristiandad de Jerusalén estaba formada por judíos que vivían en Palestina; algunos eran de habla aramea, otros de lengua griega.

---

[214] En otros pasajes manifiesta esta ruptura suya con el judaísmo que se cerró a Cristo: Gál 2,18-21; 5,5-6.11; Flp 3,3-9; etc.

[215] 1Cor 15,9; Gál 1,3; Flp 3,6.

[216] E. Trocmé, «Les premières communautés: de Jérusalem à Antioche», en J.-M. Mayeur-Ch. et L. Pietri-A. Vauchez-M. Venard (ed.), *Histoire du Christianisme, I*, 67.

A ellos se agregan pocos años después hombres de otras naciones, los llamados «gentiles». Los textos del Nuevo Testamento aluden con cierta frecuencia a los procedentes del judaísmo mediante la expresión «los de (= proceden de) la circuncisión (οἱ ἐκ περιτομῆς)»[217]. Dada su procedencia, es normal que éstos plantearan algunas de las cuestiones que centraron la atención de la Iglesia en los primeros años; por ejemplo, la validez de la Ley mosaica, la vigencia de las normas de pureza legal, la obligatoriedad de la circuncisión para los gentiles convertidos a la fe cristiana. De igual modo resulta comprensible que entre estos primeros cristianos algunos continuaran apegados a las antiguas prácticas judías. En su *Diálogo con Trifón* Justino alude a esta circunstancia:

> «Y si uno —me preguntó— quiere guardar la Ley mosaica, a sabiendas de ser cierto lo que tú dices, si bien, claro está, reconociendo que Jesús es el Cristo, creyéndole y obedeciéndole, ¿ése se salvará?
>
> »Según a mí me parece, ¡oh Trifón! —le respondí—, afirmo que ese tal se salvará, a condición de que no pretenda que los demás hombres, quiero decir, los que procedentes de las naciones están circuncidados del error por Jesucristo, hayan a todo trance de guardar lo mismo que él guarda, afirmando que, de no guardarlo, no pueden salvarse; que es lo que tú hiciste al comienzo de nuestros razonamientos, afirmando que yo no me salvaría si no observaba vuestra Ley.
>
> »¿Por qué dijiste, pues —me replicó—, 'según a mí me parece', sino porque hay quienes dicen que los tales no se salvarán?
>
> »Los hay, Trifón —respondí yo—, y hay quienes no se atreven a dirigir la palabra ni ofrecer su hogar a los tales; pero yo no convengo con ellos; que si por la flaqueza de su inteligencia siguen aún ahora guardando lo que les es posible de la Ley de Moisés, aquello que sabemos fue ordenado por la dureza del corazón del pueblo, como juntamente con ello esperen en Cristo y quieran guardar lo que eterna y naturalmente es justo y piadoso y se decidan a convivir con los cristianos y creyentes y no intenten, como dije, persuadir a los demás a circuncidarse como ellos, a guardar los sábados y demás prescripciones de la Ley, estoy con los que afirman que se les debe recibir y tener con ellos comunión en todo, como hombres de nuestro mismo sentir

[217] Cf. Hc 10,45; 11,2; Gál 2,12; Col 4,11; Tit 1,10.

y hermanos en la fe. Aquellos, en cambio, ¡oh Trifón! —proseguí—, de vuestra raza que dicen creer en Cristo, pero pretenden obligar a todo trance a los que han creído en Él de todas las naciones a vivir conforme a la Ley de Moisés, o que no se deciden a convivir con éstos; a ésos, digo, tampoco yo los acepto como cristianos. Sin embargo, a los que éstos persuaden a que vivan conforme a la Ley, supongo que tal vez se salven, con tal que conserven la fe en el Cristo de Dios. Los que sí afirmo que no pueden absolutamente salvarse son los que, después de confesar y reconocer que Jesús es el Cristo, se pasan por cualquier causa a la vida de la Ley negando a Cristo, y no arrepintiéndose antes de la muerte. Y de modo igual afirmo que no han de salvarse, por más que sean descendencia de Abrahán, los que viven según la Ley pero no creen antes de su muerte en Cristo, y sobre todo aquellos que en las sinagogas han anatematizado y anatematizan a los que creen en este mismo Cristo, para alcanzar la salvación y librarse del castigo del fuego» (47,1-4).

Este pasaje de Justino ofrece el perfil de los que se puede denominar con propiedad «judeocristianos»: son judíos que han reconocido a Jesús como Mesías de Dios y continúan practicando la Ley mosaica. A diferencia de los judíos en sentido estricto, éstos no imponen las normas judías a los cristianos provenientes de la gentilidad, y además hacen vida común con ellos. Por supuesto, no todos los judíos que dieron el paso al cristianismo se comportaron de este modo, como da a entender el texto de Justino. Conviene, pues, no identificar a los judeocristianos con todos los judíos que dieron el paso al cristianismo. Los judeocristianos son solamente aquellos que continuaron practicando las costumbres judías. Por el contrario, continúa Justino, aquellos que siguen apegados a las prácticas judías e intentan imponerlas a los demás cristianos, excluyéndoles del trato mientras no las practiquen, no hay que considerarlos cristianos, sino judíos. El criterio, pues, que sirve para discernir si estos tales son judíos o cristianos es su fe en Cristo Jesús. Su apego a las normas judías es tolerado si no las consideran como único camino de salvación y, por tanto, de absoluto cumplimiento de parte de todos. Por eso, el criterio práctico que pone de manifiesto si son verdaderos creyentes en Cristo resulta ser la vida común con los otros cristianos que no cumplen la Ley mosaica.

Los estudiosos modernos suelen identificar a los cristianos provenientes del judaísmo con los judeocristianos[218]. Incluso suelen considerar que este grupo, liderado por Santiago o Pedro, mantuvo una posición beligerante respecto a los cristianos gentiles. Esta imagen de una Iglesia primitiva dividida se debe principalmente a F.C. Baur, que en 1831 defendió en una publicación la existencia de dos partidos en Corinto: el partido de Cefas, y el de Pablo y Apolo. El primero estaba definido por su tendencia judaizante, mientras el segundo tenía una mentalidad helenística. El grupo de Cefas consideró a Pablo un falso apóstol, pues no había vivido con Jesús; por eso, estos cristianos de Corinto representaron la facción más hostil al ministerio paulino. Los adversarios de Pablo, sostiene Baur, hay que identificarlos con los cristianos de tendencia judaizante[219]. A partir de entonces se impone como un hecho seguro la existencia de este grupo judeocristiano, que, al permanecer fieles a las normas legales y costumbres religiosas judías, lucharon contra un cristianismo independiente de la Ley, representado fundamentalmente por Pablo y sus comunidades[220]. Sin embargo, ni los Hechos ni las cartas de Pablo favorecen esta concepción.

En el libro de los Hechos la comunidad cristiana de Jerusalén guiada por Santiago no mantiene ninguna dialéctica con Pablo y aparece siempre en sintonía con Pedro y los otros apóstoles[221]. Cuando Pedro bautiza al pagano Cornelio y su familia, la comunidad jerosolimitana, tras haber manifestado primeramente su perplejidad, glorifica después a Dios por

---

[218] Cf., por ejemplo, F. Manns, *Le judéo-christianisme, memoire ou prophétie?* (TH 112), Paris 2000, 15-51.

[219] F.C. Baur, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom*: TZTh 4 (1831) 85-108.

[220] Aunque a veces suelen identificarse éstos con los ebionitas, es necesario distinguirlos, pues estos últimos son heterodoxos. De ellos nos deja Ireneo la siguiente caracterización: «Los que se llaman ebionitas admiten que el mundo ha sido hecho por el verdadero Dios, pero, en lo referente al Señor, profesan las mismas opiniones de Cerinto y Carpócrates. Utilizan sólo el evangelio según Mateo, rechazan al apóstol Pablo, a quien acusan de apostasía en cuanto a la Ley. Se aplican en comentar las profecías de forma excesivamente minuciosa. Practican la circuncisión y perseveran en las costumbres legales y prácticas judías, hasta el punto de ir a adorar a Jerusalén, como si fuese la casa de Dios» (Adv. Haer. I, 26,2).

[221] Hch 11,1-18.20-23.29-30; 12,25; 15,4-22; 19,21; 21,17-20; etc.

esta iniciativa de Pedro: ¡Dios otorga la salvación también a los gentiles! (11,18). Es más, la comunidad de Jerusalén y sus responsables no están en el origen del problema abordado en el concilio de Jerusalén: si hay que imponer la circuncisión a los paganos convertidos al cristianismo. Lucas informa con claridad que quienes plantean esta exigencia son fariseos cristianos que actúan sin mandato ni representación oficial (15,5.24). Y a la conclusión del mismo, no se impone la circuncisión a los cristianos procedentes de la gentilidad, sino unas normas de pureza legal que permitan la convivencia entre los dos grupos sin crear tensiones inútiles (15,19-29).

Es verdad que Pablo polemiza con unos adversarios en sus cartas, sobre todo en Gálatas y 2Corintios. Muchos autores han señalado a los judeocristianos, cuyo responsable indiscutible sería Santiago, obispo de Jerusalén, como estos adversarios paulinos[222]. Por lo que respecta a la carta a los Gálatas, centrada en la justificación por la fe en Jesús, Pablo descarta el valor salvífico de la Ley mosaica; es decir, afirma la centralidad de Jesús, en quien se cumplen las promesas antiguas. En ella, por tanto, el Apóstol no polemiza con los creyentes en Jesús, sino con los seguidores de la Ley mosaica; o sea, la discusión se da entre cristianos y judíos. En 2Corintios, debido a la complejidad y oscuridad de las expresiones paulinas en algunos de sus capítulos, la identificación de los adversarios no es inmediata. Sin embargo, estudios recientes han puesto en evidencia que los adversarios de la primera parte de la carta (c.1-7) sólo pueden ser judíos[223]. Esta lectura arroja una luz nueva sobre los difíciles capítulos finales

---

[222] Así lo piensa J. Murphy-O'Connor, *Vita di Paolo* (ISB.S 13), trad. di A. Fracchia-O. Ianovitz, Brescia 2003, 221-224.339-341. Pablo alude, por ejemplo, a los adversarios en Gál 1,7; 4,17; 5,10; 6,13; 2Cor 2,15-16; 3,1.7-11; 4,3-4; 6,14-7,1; 10,7-18; 11,12-23; 12,11.

[223] Cf. J. Carrón, *Los adversarios de Pablo en 2 Corintios*: EstBib 57 (1999) 170-186. Entre los autores partidarios de esta opinión se halla M. Thrall, *Second Epistle to the Corinthians*, 113, que dice: «Lo que subyace en el trasfondo en los capítulos 3-6 es la crítica judía (no judeocristiana) de Pablo y su mensaje dirigido hacia la comunidad de Corinto y que preocupa al menos a algunos de ellos. El mismo Pablo había sufrido esta oposición (Hch 18,5-17) de una forma más violenta y hostil, y puede haber considerado las dificultades actuales de los corintios con los críticos judíos como al menos análogas a su propia experiencia de persecución a manos de los judíos, y quizá como susceptible de convertirse en algo más similar y más amenazante». Véase también J. Carrón Pérez-J.M. García Pérez, *¿Cuándo fueron escritos los evangelios?*, 91-96.

de la carta. Dado que los estudiosos están de acuerdo en reconocer que los adversarios de los c.1-7 son los mismos que los de los capítulos finales (10-13), es necesario concluir que ésos no pueden ser identificados como judeocristianos, como se ha hecho hasta el presente, sino solamente con judíos que se oponen al Evangelio. Los Hechos de los Apóstoles confirman esta identificación. Lucas considera a los opositores de Pablo verdaderos judíos (20,19; 21,10-12), mientras que subraya la relación de afecto y unidad que vivía el Apóstol con Santiago y la comunidad de Jerusalén (21,17-20). Creemos que hay que rechazar por falta de fundamento histórico esa concepción de la Iglesia de los orígenes que introduce una división radical entre las comunidades, ocupadas en una lucha interna de facciones irreconciliables. Difícilmente habría sobrevivido una Iglesia de estas características, si nos atenemos a la advertencia del mismo Jesús: «Todo reino dividido contra sí mismo es asolado y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no se mantendrá en pie» (Mt 12,25). En realidad, la única oposición violenta que sufrió el cristianismo durante las primeras décadas provenía siempre de las comunidades judías o de las autoridades locales provocadas por las denuncias de los judíos.

En cuanto al apóstol Santiago, sabemos que asumió la responsabilidad del gobierno de la comunidad cristiana de Jerusalén después de abandonar Pedro dicha ciudad (12,17)[224]. Toda su vida transcurrió en Jerusalén. Mediante su predicación y el ejemplo de su vida consiguió la conversión de muchos judíos (21,20). Su autoridad queda manifiesta en las pocas veces que aparece en el libro de los Hechos[225]. Se le suele atribuir una de las cartas apostólicas recogidas en el Nuevo Testamento. En ella no se refleja ninguna tensión con los cristianos provenientes de la gentilidad. Por el contrario, sí aborda la cuestión de la fe y las obras, al estilo de Mt 7,24, y en varias ocasiones se hace eco del sermón de la montaña[226].

[224] Algunos estudiosos han puesto en duda que este Santiago sea el apóstol Santiago el de Alfeo (cf. Mc 3,16-19), pensando que aquí se hace referencia a un primo o familiar cercano de Jesús. A nuestro entender, Pablo, al identificarlo como apóstol (Gál 1,19; 1Cor 15,5-8), indica con claridad que se trata de Santiago el de Alfeo. Véase en este sentido, M. Herranz Marco, *La virginidad perpetua de María* (SSNT 9), Madrid 2002, 82-88, y J. Carrón Pérez-J.M. García Pérez, *¿Cuándo fueron escritos los evangelios?*, 35-39.

[225] Cf. 12,17; 15,13; 21,18.25.

[226] Sant 2,13=Mt 5,7; Sant 3,9=Mt 5,44; Sant 5,2=Mt 5,34-37; Sant 5,10=Mt 5,12.

Contiene unas palabras durísimas contra los ricos, en sintonía con las palabras de Jesús recogidas en Lc 6,20-27; es muy probable que detrás de estos ricos estén las familias de los sumos sacerdotes, y de modo especial la de Anás. Aprovechando un vacío de poder, a causa de la muerte repentina del procurador romano, el sumo sacerdote Anano, hijo de Anás, le acusó de quebrantar la Ley y le condenó a muerte. Murió lapidado, junto a otros cristianos de Jerusalén, en el año 62; es decir, pocos años antes del comienzo de la guerra judía.

Los cristianos de Jerusalén y Judea, antes de comenzar dicha guerra, se refugiaron en Pella, según la noticia que nos ha transmitido la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea: «El pueblo de la Iglesia de Jerusalén, por seguir un oráculo remitido por revelación a los notables del lugar, recibieron la orden de cambiar de ciudad antes de la guerra y habitar cierta ciudad de Perea que recibe el nombre de Pella» (III,5,3). El sucesor de Santiago en la sede episcopal de Jerusalén fue Simeón, hijo de Clofás. Pero no fue elegido inmediatamente a la muerte de Santiago, sino después de la destrucción de Jerusalén, muy probablemente después del retorno de la comunidad cristiana a la ciudad santa[227]. También éste muere mártir en el año 107. De él sabemos muy poco. Después de la guerra judía, la comunidad cristiana volvió a Jerusalén y allí permaneció hasta la destrucción total de Jerusalén por Adriano, a causa de la segunda insurrección contra Roma guiada por Bar Kokba (132-135), que se presentó como mesías. Durante los años de la segunda insurrección, los cristianos fueron perseguidos por los fieles del falso mesías. Hasta ese momento todos los obispos, según Eusebio, pertenecieron a la circuncisión; es decir, fueron de origen judío: «Hasta el asedio de los judíos, en tiempos de Adriano, hubo allí (= Jerusalén) sucesión de obispos en número de quince, y dicen que desde el origen todos eran hebreos que habían aceptado sinceramente el conocimiento de Cristo, de suerte que aquellos que estaban capacitados para juzgarlo hasta llegaron a considerarlos dignos del cargo de obispos. Por aquel entonces, efectivamente, la Iglesia de Jerusalén estaba toda ella compuesta por fieles hebreos, desde los apóstoles hasta el asedio de los que entonces subsistían, cuando los judíos, de nuevo separados de los romanos, fueron presa de grandes guerras» (*Hist. Eccl.* IV,5,2).

[227] Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* III,11.

5. El grupo de habla griega

La comunidad de Jerusalén no estaba formada solamente por judíos de origen palestinense de habla aramea. Hch 6,1 indica la existencia de judíos helenistas procedentes de la dispersión, que hablaban la lengua griega. A causa de una deficiente asistencia a los necesitados de su grupo, son elegidos siete diáconos, cuya responsabilidad irá más allá del servicio y reparto de alimentos (6,2-3), como muestran las noticias que tenemos sobre dos de ellos, Esteban y Felipe, descritos como predicadores y misioneros (6,10-14; 8,5-6).

Gracias a este grupo helenista la primera comunidad de Jerusalén dio un paso decisivo en la propagación de la fe cristiana. Ya hemos señalado que, después del juicio y muerte de Esteban, los miembros de este grupo sufrieron una persecución y se vieron obligados a huir de Jerusalén, emigrando a las regiones de Judea y Samaria (8,1). Esta dispersión, sin embargo, no se detuvo en las regiones más cercanas a Jerusalén; los helenistas llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía de Siria (11,19). En la ciudad de Antioquía introdujeron una gran novedad en la predicación cristiana: el anuncio del Evangelio no se dirigía solamente a los judíos y temerosos de Dios, es decir, aquellos que sin ser judíos adoraban al Dios verdadero sin cumplir todas las normas de la Ley, sino también a los paganos (11,20). Según las indicaciones de Hechos, este cambio importante en la misión cristiana hay que situarlo durante el reinado de Agripa I (años 41-44).

Algunos estudiosos de los orígenes del cristianismo han difundido la imagen de una cierta rivalidad entre este grupo helenista asentado en Antioquía y la rama judeocristiana que habitaba en Jerusalén[228]. Incluso han defendido la existencia de una concepción antioquena del cristianismo en clara ruptura con la comunidad de Jerusalén, identificada siempre como la defensora de la Ley mosaica y las costumbres judías. En realidad, no tenemos datos para afirmar tal oposición entre las comunidades de Jerusalén y Antioquía, y mucho menos una concepción diferente de la fe cristiana. Lucas y Pablo atestiguan en sus escritos una relación fraterna, incluso una dependencia de la comunidad de Antioquía respecto de la de Jerusalén, pues algunos de los guías de la comunidad de Antioquía

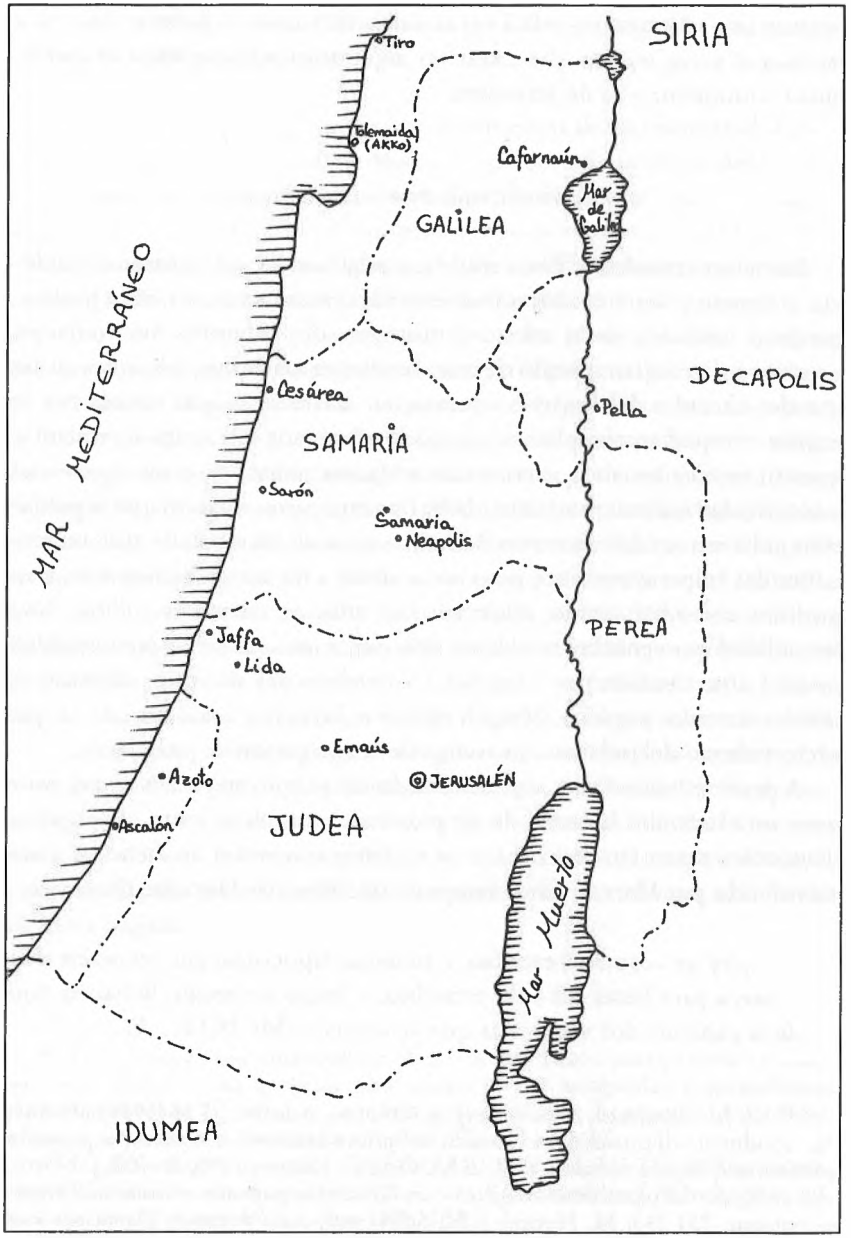
[228] Cf. E. Trocmé, «Les premières communautés: de Jérusalem à Antioche», 69.84s; L. Cirillo, «Courants judéo-chrétiens», en J.-M. Mayeur-Ch. et L. Pietri-A. Vauchez-M. Venard (ed.), *Histoire du Christianisme. I*, 282.

procedían de ésta; destaca especialmente Bernabé (11,22-24). El mismo Pablo, después de su ruptura con Bernabé, continuó afirmando su unidad con la comunidad de Jerusalén al elegir un miembro de dicha comunidad como colaborador suyo para llevar a cabo la misión en la diáspora: «Mas Pablo, habiéndose escogido a Silas por compañero, se marchó» (15,40; cf. v.22). Por lo demás, la comunicación normal entre estas dos comunidades no sólo se deduce de la procedencia de algunos de los dirigentes de la comunidad antioquena; también la afirma explícitamente el libro de los Hechos (11,27; 12,25). Una relación fraterna que llega hasta la ayuda económica, pues la comunidad de Antioquía hizo llegar una colecta en favor de los cristianos más necesitados de Jerusalén (11,29-30). Por otra parte, el incidente que narra Pablo en su carta a los Galátas (2,11-14) pone en evidencia que Pedro visitaba también a la comunidad de Antioquía. Entre ambas comunidades, por tanto, hubo un contacto permanente y una comunión real.

El estudioso alemán M. Hengel ha llamado la atención sobre algunos datos que cuestionan claramente la reconstrucción de la primera comunidad cristiana de Antioquía como antagonista de la de Jerusalén. De un lado, aunque la comunidad de Antioquía estuviera formada por un número significativo de cristianos provenientes de la gentilidad, la dirección de la comunidad estaba en manos de cristianos procedentes del judaísmo; todos los profetas y maestros que enumera el autor de Hechos, excepto Tito, cristiano gentil, son judíos: Bernabé, Simeón llamado Niger, Lucio el cirenense, Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes y Saulo (Hch 13,1). Por otra parte, el incidente de Antioquía confirma también el peso considerable que la rama judeocristiana tenía en esta comunidad (cf. Gál 2,11-14). A su juicio, en los pocos años que transcurren hasta la conversión de Pablo no se había formado una comunidad helenística diferente, ni había adquirido forma un cristianismo gentil. Hengel se opone con decisión a la tesis de un cristianismo helenístico independiente de Jerusalén antes de Pablo por razones estrictamente cronológicas. La comunidad de Antioquía, formada por judíos y gentiles antes de la llegada de Pablo, no es en realidad una verdadera comunidad gentil, como muestran los hechos enumerados[229]. Por tanto, si no es cierto que el grupo de cristianos procedentes del paganismo constituyó una comunidad en clara

[229] M. Hengel-A.M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 178-191.268-310.

Primera expansión del cristianismo en Palestina



Dibujo 6: Mapa de las primeras comunidades en Palestina.

ruptura con el judaísmo y la Ley mosaica, debemos considerar una pura fantasía el antagonismo que creen ver algunos estudiosos entre la comunidad antioquena y la de Jerusalén.

6. La misión: una invención cristiana

Bastantes artículos y libros sobre los orígenes del cristianismo consideran el ímpetu y los métodos misioneros del cristianismo una mera prolongación o imitación de la iniciativa misionera del judaísmo. Sin embargo, estudios recientes han puesto de manifiesto que los judíos, presentes en las grandes ciudades del Imperio romano, no tuvieron ningún interés por la misión. Aceptaban complacidos a aquellos paganos que se les acercaban y querían asumir los ritos y creencias religiosas judías, pero no mantenían una actividad misionera establecida[230]. Por otra parte, es cierto que la población judía era notable tanto en Palestina como en las ciudades más importantes del Imperio romano; pero no se debía a las conversiones, sino a su prolífica natalidad, como informan los mismos escritores judíos. Una fecundidad que venía favorecida no sólo por la prevención de la mortalidad infantil, sino también por el rechazo y condena del aborto e infanticidio, usuales entre los paganos. Ningún escrito judío menciona o alardea de que el crecimiento del judaísmo provenga de la agregación de prosélitos.

A pesar de estos datos, algunos estudiosos se apoyan en dos textos antiguos para defender la teoría de un judaísmo proselitista entre los paganos durante los siglos I a. de C. y I d. de C. Estos textos son un dicho de Jesús transmitido por Mateo y unos versos de las *Sátiras* de Horacio. Dicen así:

> «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito, y luego de hecho, le hacéis hijo de la gehenna dos veces más que vosotros!» (Mt 23,15).

---

[230] Cf. M. Goodman, *Proselytising in Rabbinic Judaism:* JJS 38 (1989) 175-185; M. Goodman, «Il proselitismo ebraico nel primo secolo», en *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano,* trad. di M. Ortelio, Genova 1993, 81-108; J. North, «Lo sviluppo del pluralismo religioso», en *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano,* 233-243; M. Hengel-A.M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 61-76; L.J. Lietaert Peerbolte, *Paolo il missionario. Alle origini della missione cristiana*, trad. di F. Iodice, Cinisello Balsamo 2006, 39-77.

«Y te obligaremos, como hacen los judíos, a asociarte en nuestra facción» (*Sátiras*, I,4,142s).

Ninguno de ellos obliga a afirmar la existencia de una actividad misionera judía. Respecto al texto de Mateo, se observará que habla del esfuerzo que hacen escribas y fariseos, no los judíos en general, para conseguir un prosélito; por tanto, no se alude a un comportamiento general judío, sino solamente al del grupo fariseo, al que también solían pertenecer los escribas[231]. Por otra parte, el esfuerzo de los fariseos por conseguir un prosélito no va dirigido a los paganos sino a los mismos judíos. Téngase en cuenta que el término «prosélito» designa al pagano que se ha convertido al judaísmo asumiendo la circuncisión; sería a todos los efectos un judío, un miembro del pueblo de Israel, no un mero simpatizante o amigo de la religión judía[232]. La actividad de los fariseos, por consiguiente, intenta promover adhesiones a su grupo, no al judaísmo. Los fariseos, al considerarse los verdaderos intérpretes y observantes de la Ley mosaica, pretendían imponer sus propias convicciones y reglas al resto de los judíos[233]. Este dicho, por tanto, no pone en cuestión la afirmación referida anteriormente, pues ni habla de paganos ni sitúa la actividad proselitista fuera de Palestina. Quizá la expresión «recorrer mar y tierra» ha llevado a algunos a imaginar una actividad fuera de Palestina. Dicha expresión sólo intenta expresar la magnitud del esfuerzo que los fariseos estaban dispuestos a realizar por conseguir un afiliado más a su secta. Por lo demás, no existe ningún testimonio cierto de una actividad misionera de fariseos fuera de Palestina. Es bien sabido que su enseñanza se impartía exclusivamente en Israel, pues consideraban imposible vivir conforme a la Torah en tierra pagana.

---

[231] En cuanto a la autenticidad del dicho no hay razón para ponerla en cuestión: sus características semíticas son prueba de su antigüedad y procedencia palestinense. Véase J. Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos* (Actualidad bíblica 5), trad. de J.M. Bernáldez, Madrid 1974, 19 nota 61.

[232] Cf. K.G. Kuhn, προσήλυτος: TDNT 6 (³1971) 731-733.744; M. Goodman, «Il proselitismo ebraico nel primo secolo», 92s. Véase también J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind,* London 1959, 267.

[233] Tenemos un eco de este proselitismo de los fariseos en la comunidad cristiana primitiva en Hch 15,5.

Tampoco hay que referir el pasaje de Horacio a un hipotético proselitismo judío. El autor latino alude a la testarudez de los judíos y a la presión a que sometían a las autoridades con el fin de obtener sus reivindicaciones. Comentando estos versos, afirma M. Goodman: «El poeta nos dice que los judíos solían hacer presión para obtener lo que pretendían; pero esto no implica que influyeran en los gentiles para hacerse judíos [...]. La política romana pintaba con tintas negras al pueblo judío, por lo menos desde que Cicerón había recalcado su tendencia a servirse de la provocación popular con el fin de hacer prevalecer sus causas en los tribunales»[234].

Goodman, tras estudiar los argumentos que se han aportado en favor de la existencia de una actividad misionera judía, concluye: «Tras nuestro atento análisis, las pruebas referidas a una actividad misionera judía en el siglo I d. de C. se revelan bastante débiles. Se puede afirmar que existen *fundadas* razones para negar la existencia de semejante proselitismo [...]. Los judíos se limitaron a un testimonio pasivo mediante la propia existencia y devoción; correspondía a los gentiles reaccionar ante dicho testimonio»[235]. Por tanto, concluimos nosotros, la actividad misionera no se conoció en el mundo antiguo antes del cristianismo. Si encontramos entre los judíos un proselitismo durante los siglos II-III d. de C. y una cierta decisión por parte de las autoridades romanas de imponer el paganismo en el siglo III d. de C., es consecuencia de la emulación del cristianismo y de la necesidad de responder con las mismas armas a su difusión imparable.

La actividad misionera de los cristianos, según los evangelios, se debe a una llamada de Jesús a compartir con él su tarea de predicar y al mismo mandato de ir a todos los pueblos a anunciar el Evangelio[236]. Testimonio de esta actividad misionera, además de las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles, son estas palabras de la *Doctrina de los doce Apóstoles*, obra conocida más usualmente por el título *Didaché*, cuya fecha de composición se sitúa en el siglo I:

---

[234] M. Goodman, «Il proselitismo ebraico nel primo secolo», 93. Da la referencia del pasaje de Cicerón, *En defensa de Flaco* 28,66. Véase también J. Nolland, *Proselytism or Politics in Horace, Satires I, 4,138-143*: Vigiliae Christianae 33 (1979) 347-355.

[235] M. Goodman, «Il proselitismo ebraico nel primo secolo», 101.103.

[236] Cf. Mt 28,19s; Lc 24,47s; Hch 1,8.

«Respecto a apóstoles y profetas, obrad conforme a la doctrina del Evangelio. Ahora bien, todo apóstol que venga a vosotros, sea recibido como el Señor. Sin embargo, no se detendrá más que un solo día. Si hubiera necesidad, otro más. Mas si se queda tres días, es un falso profeta. Al salir el apóstol, nada lleve consigo, si no fuere pan, hasta el nuevo alojamiento. Si pide dinero, es un falso profeta»[237].

Y aunque se trate de un testimonio algo más tardío, valen también estas palabras de Orígenes en su diálogo con Celso:

«Mas, como quiera que en lo que sigue miente a cara descubierta, vamos a citar sus palabras, que son éstas: 'Si todos los hombres quisieran ser cristianos, no lo querrían éstos'. Pero que tales palabras sean una mentira pónese de manifiesto por el hecho de que, en cuanto de ellos depende, los cristianos no dejan piedra por mover para que su doctrina se esparza por todo lo descubierto de la tierra. Y es así que algunos acometen la hazaña de recorrer no sólo ciudades, sino villas y hasta cortijos para hacer también a otros piadosos para con Dios. Y nadie puede decir que hagan eso por amor de la riqueza, siendo así que hay quienes no toman ni lo necesario para su sustento; y cuando, apremiados por la necesidad, toman algo, se contentan con lo necesario, por más que muchos quieran entrar a la parte con ellos y darles más de lo que necesitan. Acaso actualmente, cuando, por la muchedumbre de los que abrazan nuestra doctrina, hay ricos y altas dignidades, y mujeres delicadas y nobles que admiran a los ministros de la palabra, se atreviera alguien a decir haber quienes se dan, por deseo de vanagloria, a la predicación cristiana; mas a los comienzos, cuando los doctores señaladamente corrían gran peligro, no había razonablemente lugar para tal sospecha. Y aún ahora, la ignominia que nos viene de los otros es mayor que la supuesta gloria que nos tributan los de nuestro mismo sentir, y no todos»[238].

[237] D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 80.

[238] Orígenes, *Contra Celso* (BAC 271), trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid ³2001, 182s.

Capítulo XVI
LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO FUERA DE PALESTINA

1. Circunstancias que favorecieron la difusión del cristianismo

a) Las vías romanas

Una de las características más famosas del Imperio romano es su sistema viario; desarrollado desde la época republicana, alcanzó su punto álgido en el siglo II d. de C. Un buen testimonio de ello nos lo ofrece Elio Aristide, en su discurso de elogio a Roma pronunciado a mediados del siglo II: «No dan miedo las Puertas de Cilicia, ni los pasos angostos de Arabia a Egipto, ni existen montes inaccesibles, ni ríos insuperables, ni gentes bárbaras inhospitalarias [...]. Las palabra de Homero de que 'la tierra es común a todos', vosotros la habéis realizado construyendo toda clase de puentes sobre los ríos, abriendo montes y construyendo caminos transitables, llenando de hospedajes los lugares desiertos, e introduciendo en todos los lugares orden y civilización». Esta red de vías de comunicación favoreció muchísimo la difusión del cristianismo.

Además de la comunicación por el mar Mediterráneo, considerado vínculo de unión de todas las regiones que lo circundan, los romanos construyeron grandes vías por todo el territorio del Imperio. Muchas ciudades en que prendió rápidamente el cristianismo se hallan en el itinerario de dichas vías. Por ejemplo, la vía Egnatia, de unos 800 km, que iba desde el Bósforo a la costa adriática, pasaba por las ciudades de Filipos y Tesalónica; de esta última ciudad nacía otra vía que se dirigía hacia Berea, Atenas, Corinto, Cencreas. Famosa también la vía Maris, que unía

Dibujo 7: Mapa de las vías romanas.

Egipto, Palestina, Fenicia, Asia Menor; ésta cruzaba las ciudades de Azoto, Joppe, Lida, Cesarea Marítima, Tiro, Antioquía. Después de esta ciudad se dirigía a las puertas de Cilicia y atravesaba las ciudades de Tarso, Perge, Mileto, Éfeso y Esmirna. En la península Itálica la vía más importante era la que unía Roma con Brindisi, denominada Apia. También son bastante conocidas las grandes vías que recorrían toda la península: Aurelia, Flaminia, Salaria, Tiburtina, Cassilina, etc. La misma estructura de vías de comunicación encontramos en África del Norte, la península Ibérica, las Galias y Britannia.

El viaje era muy fatigoso y lento: a pie 30-40 km al día, en carros unos 50 km y a caballo, con cambios frecuentes, se podía llegar a unos 200 km. Por mar, el peligro era grande al no existir los salvavidas ni las barcas de salvamento, y la eventualidad del naufragio era frecuente (cf. 2Cor 11,25). A pesar de ello, se utilizó el barco para difundir el cristianismo en Egipto y África del Norte. El cristianismo llegó a Egipto en el siglo I, sin que resulte fácil determinar la fecha exacta; respecto a África del Norte, desde el siglo II hay testimonios de la existencia de comunidades cristianas. La navegación no siempre era posible en el mar Mediterráneo. La época más

segura iba del 27 de mayo al 14 de septiembre; se desaconsejaban las travesías desde el 11 de noviembre al 10 de marzo. La distancia que se podía recorrer con viento normal era de unos 70 km al día; con viento favorable eran unos 100 km. Además de la navegación marítima estaba la fluvial, ya que los romanos habían construido también toda una red de canales y ríos navegables. La distancia que se podía recorrer en ellos era de unos 30 km al día. Aunque menos peligrosos que el mar, tampoco era una forma segura de viajar. Se comprende, pues, que la gente prefiriera viajar por tierra.

b) Las ciudades

La base administrativa del Imperio eran las ciudades, entendidas como comunidades autónomas desde un punto de vista administrativo. Al hablar de ciudades es necesario tener presente que no sólo se habla de centros urbanos, sino también de las extensiones que pertenecían a ellos; las ciudades se integraban en una provincia. Los misioneros cristianos identificaron los centros urbanos como lugares privilegiados para la difusión del cristianismo. El motivo principal, sobre todo al comienzo, fue la presencia de las comunidades judías y sus sinagogas. Téngase en cuenta que el fenómeno de la diáspora estaba muy asentado en todo el mar Mediterráneo: se calcula que en la Palestina del tiempo de Jesús había un millón de judíos, mientras que en las otras provincias del Imperio vivían cuatro o cinco millones. Estrabón afirma al respecto: «Han invadido todas las ciudades y difícilmente se podría encontrar un lugar en donde ese pueblo no haya sido acogido y no se haya convertido en dueño»[239]. En Roma, por ejemplo, la comunidad judía era muy numerosa. Según Flavio Josefo, la embajada judía que se presentó a Augusto en el año 4 a. de C. estuvo acompañada por ocho mil judíos residentes en dicha ciudad[240].

Otras razones favorecían también esta elección de las ciudades por parte de los misioneros cristianos. Entre ellas, el régimen administrativo existente y el hecho de que las ciudades, al ser lugares de mercado,

[239] Hemos tomado la cita de Flavio Josefo, *Ant* 14,115. Estrabón es un geógrafo griego que vivió del 64 a. de C. al 19 d. de C.

[240] Flavio Josefo, *Ant* 17,300.

atrajeran a los habitantes que vivían en los campos, tanto para vender como para comprar las mercancías expuestas allí. De este modo, las ciudades se convertían en puntos de irradiación del cristianismo. Algunas ciudades adquirieron una notoriedad especial a causa de su comercio o actividad cultural. Merece la pena destacar a Roma, Antioquía, Alejandría, Atenas, Éfeso, Corinto, Filipos y Esmirna; muchas de ellas nos resultan familiares gracias a la comunidades cristianas fundadas por Pablo.

c) Los hechos portentosos

Durante la difusión del cristianismo hechos portentosos o milagros acompañaron a la predicación cristiana. Los Hechos de los Apóstoles contienen numerosos relatos de milagros[241]. También Pablo alude en sus cartas a esta potencia del Espíritu. Sirvan como muestra estos dos pasajes: «Y mi palabra y mi predicación no fue con persuasivas palabras de sabiduría, sino con demostración de Espíritu y fuerza» (1Cor 2,4); «Las señales del apóstol se verificaron entre vosotros con una constancia a toda prueba, con señales y portentos y milagros» (2Cor 12,12). Esta capacidad no era exclusiva de los primeros apóstoles, como nos hacen ver estas palabras de Eusebio de Cesarea: «Estos hombres no hacían más que echar los fundamentos de la fe en algunos lugares extranjeros y establecer a otros como pastores, encargándoles el cultivo de los recién admitidos, y enseguida se trasladaban a otras regiones y a otras gentes con la gracia y la cooperación de Dios, puesto que por medio de ellos seguían realizándose aún entonces muchos y maravillosos poderes del Espíritu divino, de suerte que la primera vez que los oían, muchedumbres enteras de hombres recibían en masa con ardor en sus almas la religión del Creador del universo»[242]. Esta característica típica de los primeros siglos favoreció la difusión del cristianismo, pues ponía de manifiesto la potencia y superioridad del Dios cristiano. Y sobre todo mostraba que el Dios cristiano se interesaba por el hombre concreto, buscaba su bien.

[241] Cf. Hch 3,1-9; 4,29-30; 8,6-7; 9,33-35; 9,36-42; 14,8-11; etc.
[242] Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* III,37,3.

d) La fascinación

Seguramente una de las características que más suscitaron la atracción del cristianismo en las personas fue su fraternidad: hombres de niveles sociales, razas y culturas diversas se amaban mutuamente y ayudaban entre sí. Sirva como ilustración esta cita de Tertuliano con la que describe la vida de la comunidad cristiana, no sólo de su tiempo, finales del siglo II y comienzos del siglo III, sino seguramente también anterior a ella: «Presiden ancianos probados, que han alcanzado este honor no por precio sino por testimonio a su favor, puesto que ninguna realidad de Dios se valora a precio. De la misma manera, si hay algo de bolsa común, no se reúne a fuerza de honorarios de una religión subastada. Cada uno aporta, si quiere y puede, una módica contribución mensual o cuando lo estime oportuno. Nadie es obligado a pagar, sino que lo hace espontáneamente. Son como depósitos de piedad. No se hace el dispendio para comilonas, bebidas o francachelas, sino para dar de comer y sepultar a los necesitados, para socorrer a los niños y niñas desprovistos de bienes y de padres, lo mismo que a los sirvientes ancianos ya jubilados y también a los náufragos; y si algunos son condenados a las minas, a las islas o a las cárceles, a causa del grupo de Dios, se hacen acreedores al socorro de su confesión [...]. 'Mira —dicen— cómo se aman unos a otros', mientras ellos se odian mutuamente; 'y cómo están dispuestos a morir el uno por el otro', mientras ellos están preparados a matarse entre sí [...]. Así que quienes estamos compenetrados en ánimo y alma, no dudamos en la comunicación de bienes»[243].

Entre los cristianos se daba una caridad efectiva y concreta, de modo que desde los inicios se estableció una ayuda sistemática a los marginados sociales o más necesitados, como eran los huérfanos y viudas, o también a los transeúntes o itinerantes. En cuanto a los primeros, al estar privados del varón que les protegía, se veían indefensos; además no hay que olvidar que los niños y mujeres, en la mayoría de las culturas de aquella época, no tenían ningún reconocimiento social. Buenos ejemplos de la ayuda sistemática promovida por las comunidades eclesiales son la

[243] Tertuliano, *Apol* 39,5-11. Esta traducción es la que ha realizado J. Andión Marán para la publicación de esta obra en español: Tertuliano, *El apologético* (Biblioteca de patrística 38), Madrid 1997.

colecta promovida por Pablo en sus comunidades a favor de los cristianos de Judea[244] y el sostenimiento ofrecido por la comunidad de Roma a mil quinientos huérfanos y viudas en tiempo del papa Cornelio[245]. Respecto a los itinerantes, recordemos solamente la costumbre de acoger a aquellos cristianos procedentes de otras comunidades portadores de *litterae communionis*, es decir, de cartas de presentación firmadas por la autoridad eclesial.

Esta caridad mutua manifestaba también la unidad que vivían los cristianos, generada por el bautismo. En Gál 3,27-28, Pablo afirma esta unidad sirviéndose de las categorías usadas en su tiempo para diferenciar a los hombres: «Pues cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos. No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». A una sociedad que promovía sistemáticamente la división, Pablo anuncia la gran novedad que introduce Cristo en la vida de los hombres: hace de todos los hombres un solo ser. Todas las diferencias desaparecen en Cristo, pues a través de su muerte y resurrección ha realizado la unidad de todos los hombres. Todos los que son bautizados en su muerte y resurrección forman un solo cuerpo. Así pone fin a la extrañeza y separación que los judíos vivían respecto a los paganos, hace desaparecer el desprecio del hombre libre romano respecto al esclavo y anula la marginación que el hombre imponía a la mujer. Esta experiencia de una humanidad nueva, definida por la caridad y la compasión, correspondiente con los deseos más profundos del corazón, despertaban una fascinación entre la gente más sencilla.

Por otra parte, el cristianismo se ponía en un mundo agitado por el deseo de salvación, como muestra claramente el interés suscitado por las religiones mistéricas. Bien es cierto que, a diferencia de éstas, el cristianismo se presentaba como respuesta global y definitiva a la espera de salvación; incluso el cuerpo sería salvado mediante la resurrección.

Tenemos una descripción de la novedad que introduce el cristianismo en la vida social en la *Carta a Diogneto*. Aunque se trata de un escrito cristiano del siglo II, sus palabras pueden ser referidas al estilo de vida del cristianismo del siglo anterior:

---

[244] Cf. Gál 2,10; 1Cor 16,1-2; 2Cor 8-9.
[245] Cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* VI, 43,11.

«Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por su modo de vida. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto. Su sistema doctrinal no ha sido inventado gracias al talento y especulación de hombres estudiosos, ni profesan, como otros, una enseñanza basada en autoridad de hombres. Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble. Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña. Igual que todos, se casan y engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos que conciben. Tienen la mesa en común, pero no el lecho.

»Viven en la carne, pero no según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, y con su modo de vivir superan estas leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los condena sin conocerlos. Se les da muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos; carecen de todo, y abundan en todo. Sufren la deshonra, y ello les sirve de gloria; sufren detrimento en su fama, y ello atestigua su justicia. Son maldecidos, y bendicen; son tratados con ignominia, y ellos, a cambio, devuelven honor. Hacen el bien, y son castigados como malhechores; y, al ser castigados a muerte, se alegran como si les dieran la vida. Los judíos los combaten como a extraños, y los gentiles los persiguen, y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben explicar el motivo de su enemistad.

»Para decirlo en pocas palabras: los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo. El alma, en efecto, se halla esparcida por todos los miembros del cuerpo; así también los cristianos se encuentran dispersos por todas las ciudades del mundo. El alma habita en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; los cristianos viven en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está encerrada en la cárcel del cuerpo visible; los cristianos viven visiblemente en el mundo, pero su religión es invisible. La carne aborrece y combate al alma, sin haber recibido de ella agravio alguno, sólo porque le impide disfrutar de los

placeres; también el mundo aborrece a los cristianos, sin haber recibido agravio de ellos, porque se oponen a sus placeres. El alma ama al cuerpo y a sus miembros, a pesar de que éste la aborrece; también los cristianos aman a los que los odian. El alma está encerrada en el cuerpo, pero es ella la que mantiene unido el cuerpo; también los cristianos se hallan retenidos en el mundo como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; también los cristianos viven como peregrinos en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción celestial. El alma se perfecciona con la mortificación en el comer y beber; también los cristianos, constantemente mortificados, se multiplican más y más. Tan importante es el puesto que Dios les ha asignado, del que no les es lícito desertar».

Bien conocido es el odio popular que existía contra los cristianos en los primeros siglos. Este odio, sin embargo, no contradice el atractivo o fascinación que suscitaba el cristianismo desde el comienzo de su difusión. El primero era un sentimiento de masa, una reacción irracional de la plebe; el segundo siempre se suscitó en la persona concreta. El primero fue un comportamiento instintivo e insensato, el segundo reclamaba una respuesta consciente y libre. Sin duda, el cristianismo se difundió por esta dinámica personal, favorecida por las relaciones familiares y de amistad; además de las predicaciones de los misioneros oficiales. «Cada cristiano podía compartir su propia experiencia con los miembros de su familia, sus compañeros de trabajo o sus amigos [...]. Los testimonios de la propagación de la fe en el Evangelio en los grupos familiares, incluidos los niños, son numerosos. Justino, de hecho, cita el ejemplo de cristianos que lo son desde la infancia»[246].

2. *Pedro en Roma*

La comunidad cristiana de Roma está estrechamente ligada a Pedro, pero ciertamente este apóstol no es su fundador. Generalmente se suele fechar la llegada de Pedro en el año 42. Desconocemos, sin embargo, cuándo llegó el cristianismo a Roma. Eusebio de Cesarea data el origen de

[246] Cf. A. Hamman, *I cristiani del secondo secolo*, trad. di A. Crespi, Milano 1973, 108. La referencia de Justino se halla en *Apo I*, 15,6.

la presencia cristiana al comienzo del reinado de Claudio[247]. Aunque no es una noticia muy segura, Lactancio (siglo IV) ofrece la siguiente información: «Éstos (los apóstoles) se esparcieron por toda la tierra a predicar el Evangelio y durante veinticinco años, hasta los comienzos del reinado de Nerón, echaron los cimientos de la Iglesia en todas las provincias y ciudades. Nerón había asumido ya el poder cuando Pedro llegó a Roma»[248].

Según la tradición y la obra apócrifa *Hechos de Pedro* (siglo II), cuando este apóstol llegó a Roma se hospedó en la casa de Cayo Mario Pudente, rico e influyente senador romano. En esa casa desarrolló su actividad pastoral y posteriormente la constituyó como *domus ecclesiae*. Noticias escritas de la existencia de esta iglesia, una de las más antiguas de Roma, aparecen en el siglo III. En el siglo IV, sobre los restos de esta casa, se construyó la basílica de Santa Pudenciana. El mosaico del ábside, el más antiguo de Roma, representa a Cristo con Pedro y Pablo, junto a las santas Pudenciana y Prásedes, hijas del senador Pudencio, que murieron mártires. Excavaciones arqueológicas realizadas bajo el suelo de la nave central han descubierto restos de las termas de Novaciano del siglo II y en un estrato más antiguo vestigios de una casa señorial del siglo I; en algunos de los ladrillos aparece el sello de Pudente.

Sabemos poco de la prisión de Pedro bajo Nerón. Suele situarse en dos lugares: San Pedro in Vincoli y la cárcel Mamertina. Probablemente la primera sea la más adecuada. Murió crucificado boca abajo en los jardines de Nerón durante la persecución que sufrieron los cristianos después del incendio de Roma en el año 64; aunque hay algunos autores que prefieren situar su muerte durante una segunda persecución de Nerón, fechada en el 67. Fue enterrado cerca del lugar del martirio, en la colina del Vaticano. Un presbítero del siglo III, llamado Gayo, atestigua la existencia de la tumba de Pedro en el Vaticano, sobre la que se había edificado un pequeño monumento en el siglo II.

En el siglo IV Constantino mandó edificar una basílica sobre la tumba de Pedro. El papa Gregorio Magno (590-604), en los últimos años de su pontificado, levantó un altar sobre el construido por Constantino. El altar que vemos hoy es debido a Clemente VIII (1592-1605). De la existencia

[247] Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* II,15; III,19,15; IV,14,6.
[248] Lactancio, *De mortibus persecutorum* II.

de todas las edificaciones anteriores a la actual teníamos solamente testimonios escritos hasta hace poco. Las excavaciones arqueológicas realizadas bajo el pontificado de Pío XII (1939-1958) han recuperado los restos de todas estas estratificaciones. En el llamado muro g, junto a la tumba de Pedro, se encontraron numerosos graffiti con el nombre de Pedro, Cristo y María. Entre las inscripciones hay una muy interesante que dice: «*Petros eni*» [= Pedro está aquí]. El procedimiento con que se trataron los restos humanos encontrados permitió identificarlos como pertenecientes a un hombre de complexión robusta de 60-70 años, que fue enterrado en contacto directo con la tierra. La tierra de la tumba que se hallaba debajo de la edícola del siglo II es la misma que se ha encontrado adherida a los restos humanos[249].

La comunidad romana se caracterizaba por su vivencia de fe, aunque siempre pronta a evitar posibles conflictos. Quizá debido a esta precaución su impulso misionero fue algo débil[250]. Parece ser que algunos de sus miembros eran capaces de influir en las decisiones que se tomaban en los altos niveles del Imperio, como se deduce del ruego dirigido por Ignacio de Antioquía a la comunidad: «Encadenado por Jesucristo, tengo esperanza de iros a saludar, si fuere voluntad del Señor hacerme la gracia de llegar hasta el fin. Porque los comienzos, cierto, bien puestos están, como yo logre gracia para alcanzar sin impedimento la herencia que me toca. Y es que temo justamente vuestra caridad, no sea ella la que me perjudique. Porque a vosotros, la verdad, cosa fácil es hacer lo que pretendéis; a mí, en cambio, si vosotros no tenéis consideración conmigo, me va a ser difícil alcanzar a Dios» (Rom I,1-2)[251]. Por otra parte, la presencia del cristianismo en Italia desde el siglo I está bien atestiguada; se han encontrado restos arqueológicos cristianos en Pozzuoli, Herculano y Pompeya. En concreto, en estas dos ciudades sepultadas por la lava del Vesubio en el año 79 tenemos inscripciones que aluden a los cristianos, una que les

[249] La historia apasionante del hallazgo de estos restos está narrada en M. Guarducci, *Pietro in Vaticano*, Roma 1984.

[250] Esto se puede deducir de unas palabras de Pablo comentando a los Filipenses su prisión: «Mas quiero que sepáis, hermanos, que las cosas que me han sobrevenido han servido más para el avance del Evangelio, de suerte que mis prisiones se han hecho en Cristo notorias en todo el pretorio y a todos los demás, y los más de los hermanos, alentados en el Señor con mis prisiones, se atreven más y más a anunciar intrépidamente la palabra del Señor» (Flp 1,12-14).

[251] Hemos citado la traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 475.

señala como portadores de mala fortuna (*audi christianos saevos alores* = escucha a los cristianos cisnes de mal agüero) y un cuadrado mágico; en algunas casas se conservan signos cristianos, como la cruz.

3. Otras comunidades

Según la tradición, los apóstoles se dispersaron por los países y regiones fuera de Palestina durante el reinado de Herodes Agripa I. De hecho, las fuentes cristianas primitivas no señalan la presencia de los Doce en Jerusalén y Judea después de este rey; tan sólo hablan de Santiago, el obispo de la ciudad santa. Según una información que recoge Eusebio en su *Historia Eclesiástica*, los apóstoles se dispersaron por todo el orbe conocido: «A Tomás, según quiere una tradición, le tocó en suerte Partia; a Andrés, Escitia[252], a Juan, Asia, donde se estableció, muriendo en Éfeso. Pedro, según parece, predicó en el Ponto, en Galacia y en Bitinia, en Capadocia y en Asia, a los judíos de la diáspora; al final llegó a Roma y fue crucificado con la cabeza para abajo, como él mismo había pedido perecer» (III,1,1-2). Rufino, al traducir este pasaje, añade: «A Mateo se le asignó la región de Etiopía y a Bartolomé la India del este». Son noticias que no carecen de valor, pues lo que conocemos de la evangelización de estas comarcas las confirma.

También el cristianismo se establece muy pronto en Egipto. En Alejandría, ciudad portuaria importante fundada por Alejandro Magno, que junto a Atenas y Antioquía era centro de cultura y riqueza, tenemos noticias de la presencia cristiana desde época temprana. Se desconoce, no obstante, la fecha exacta de la llegada de la fe cristiana allí. El manuscrito de Beza indica esta ciudad como el lugar originario de Apolo, uno de los primeros misioneros cristianos. Según Eusebio de Cesarea, el evangelista Marcos se estableció en esta ciudad después de la muerte de Pedro y allí predicó por algún tiempo[253]. Antes de la llegada del cristianismo, esta ciudad era ya un centro filosófico y cultural

[252] Región que se halla entre el Danubio y Dnieper; Andrés predicó en una zona donde siglos más tarde surgirá Kiev. Los rusos veneran a este apóstol como el primer evangelizador de sus tierras.

[253] Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* II,16,1.

importante[254], lo que obligó a la comunidad cristiana a medirse desde el principio con la cultura de aquella época. Allí se funda una de las primeras escuelas cristianas, el Didaskaleion, dedicada a la exégesis y la teología. En ella enseñaron, entre otros, Clemente, Orígenes, Dionisio, Atanasio y Cirilo. El cristianismo se difundió rápidamente por todo Egipto, como pone de manifiesto el hallazgo de papiros cristianos en diferentes regiones de este país, principalmente en el alto y medio Egipto, que han sido datados de comienzos del siglo II; por tanto, son también signo evidente de la antigüedad del cristianismo en Egipto. El papiro más famoso es el denominado P^{52}, ya citado al comienzo de este libro, y que contiene unos versículos de la historia de la pasión del evangelio de Juan.

Hay tradiciones que remontan el cristianismo de Persia a los apóstoles Bartolomé, Tadeo y Tomás. Ciertamente Hch 2,9 autoriza a pensar en la existencia de comunidades cristianas en las lejanas regiones de Oriente. Gracias a restos arqueológicos se sabe que el cristianismo penetró en Asia oriental hasta el Tigris y el Éufrates, actual Iraq. El reino de Edesa, que existió hasta el siglo III, sabemos que contaba con una presencia notable de cristianos en el siglo II; es posible que el cristianismo llegara allí en el siglo I. La famosa leyenda del rey Abgar atribuye la evangelización de esta región al apóstol Tadeo. La capital de este reino estuvo ligada por varios siglos a la veneración de la sábana santa.

4. El cristianismo en España

La presencia del cristianismo en España suele atribuirse a la predicación del apóstol Santiago, el hermano de Juan[255]. Por los Hechos de los Apóstoles sabemos que murió en Jerusalén bajo el reinado de Herodes Agripa I en el año 42/43[256]. Por tanto, este supuesto viaje a España hay

[254] En ella se sitúa la traducción de la Biblia hebrea al griego, llamada de los LXX, signo evidente de una presencia numerosa de judíos; como, por otra parte, sabemos por las obras de Filón de Alejandría (muerto en el año 40) y Flavio Josefo.

[255] Para la redacción de este capítulo hemos seguido muy de cerca la obra de Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España. Tomo I: El cristianismo durante la dominación romana*, Madrid 1929.

[256] Cf. Hch 12,1-2.

que situarlo en los diez años anteriores a su muerte. ¿Es posible que Santiago lo realizara en esos años? En su contra está el silencio de los primeros escritores españoles (siglos IV-VII): Prudencio, Orosio de Braga, Idacio de Chaves (Portugal), Martín de Dumio (cerca de Braga), Juan de Valclara, san Leandro, san Braulio, san Julián, san Ildefonso; ninguno menciona el apostolado de Santiago en España. Por otra parte, las *Actas Apócrifas* de Santiago dicen que éste predicó el Evangelio en Palestina. Los autores contrarios a la predicación de Santiago en España atribuyen el origen de esta tradición a las *Actas* de Abdías (siglo VI) y los *Catálogos Apostólicos Bizantinos* (siglo VII). En estas obras se dice: «Jacobo, que se interpreta suplantador, hijo de Zebedeo, hermano de Juan, predicó en España y lugares de Occidente, murió por la espada bajo Herodes y fue sepultado en Acaya Marmarica el 25 de julio». No obstante, como ha mostrado el profesor García Villada, el argumento *ex silentio* no es tan decisivo, pues ninguno de los temas abordados por estos primeros escritores hispanos exigía que se consignara la misión realizada por Santiago en España[257].

Por otra parte, existen algunas noticias que avalan la presencia de Santiago en España. Así, Dídimo el Ciego, maestro en Alejandría durante el siglo IV, escribe: «El Espíritu Santo infundió su innegable e incontaminada sabiduría a los Apóstoles, ya al que predicó en la India, ya al que en España, ya a los que andaban en otros sitios de la tierra»[258]. En este pasaje habla de la distribución del mundo entre los doce apóstoles, y a uno de ellos tocó España. San Jerónimo (siglo V), en su *Comentario a Isaías* dice: «Con la ligereza de éstos (= ciervos), se desparramaron aquéllos (= apóstoles) por el mundo, para dar cumplimiento al encargo que habían recibido del Señor de evangelizar a todas las gentes. El Espíritu Santo, dice, los congregó y les asignó el lugar que a cada uno había caído en suerte. Uno se fue a la India, otro a España, otro al Ilírico, otro a Grecia, de modo que cada cual descansara en la provincia donde había anunciado el Evangelio y la doctrina» (a Is 34,16-17). Más adelante, en el mismo comentario, Jerónimo vuelve a insistir: «Son aquellos apóstoles que estando remendando sus redes a la orilla del lago de Genesaret, fueron llamados por Jesús y enviados al mar inmenso, haciéndoles de pescadores de peces,

[257] Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, 52-54.
[258] Dídimo, *Act. Ap.* 1,8.

pescadores de hombres, los que comenzando desde Jerusalén predicaron el Evangelio hasta el Ilírico y España, aprisionando con su doctrina en breve tiempo a la misma Roma» (a Is 42,10). Ambos pasajes aluden a los doce apóstoles, y en especial a los cuatro pescadores de Galilea, entre los que está Santiago, al único que se le atribuye la predicación en España. También tenemos el famoso *Catálogo Apostólico* donde se afirma «que Santiago, hijo de Zebedeo y hermano de Juan, predicó en España». Los manuscritos más antiguos que tenemos de dicho catálogo son del siglo VIII (Wolfenbüttel y Berna), pero la existencia de este catálogo está asegurada en el siglo VII. Desde el siglo VIII existe abundancia de testimonios a favor de la tradición: el Comentario al Apocalipsis del Beato de Liébana, Beda el Venerable, etc. Después de haber estudiado toda la documentación existente, García Villada concluye: «Si quisiéramos, pues, sintetizar en pocas palabras lo que la exposición de los argumentos aducidos en pro y en contra del viaje de Santiago a España arrojan de sí, podríamos decir que los aducidos en contra no son tan apremiantes que obliguen a un espíritu imparcial a negar la veracidad de la tradición, y los aducidos en pro se remontan, los dudosos al siglo IV y, los ciertos, al VII. Ahora ¿suponen éstos una tradición oral o escrita anterior a esa época? Realmente no se comprende cómo se pudo estampar la noticia en el *Catálogo Apostólico* y pasar de él a toda la literatura medieval, si no hubo algún fundamento anterior»[259].

Pero Santiago no es el único apóstol que encontramos en el origen del cristianismo en España; también se halla Pablo. Él mismo expresa en la carta a los Romanos su proyecto de venir a España: «No teniendo ya campo de acción en estas regiones, y teniendo vivos deseos de ir a vosotros desde hace bastantes años, cuando me dirigiere a España, espero, pues, a mi paso veros y ser por vosotros encaminado para allá, después que primero, en parte, hubiera disfrutado de vosotros a mi satisfacción» (15,23-24). Aunque ni los Hechos de los Apóstoles ni ninguna carta paulina informan de la realización de este proyecto, gracias a la carta que el papa Clemente escribió a los Corintios se sabe que Pablo lo llevó a cabo. En esta carta escrita en el año 96 leemos: «Por el celo y el odio mostró Pablo el premio de su paciencia. Habiendo sido encadenado siete veces, habiendo logrado escapar, habiendo sido apedreado, hecho pregonero del

[259] Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, 66.

Evangelio en Oriente y Occidente, alcanzó la ilustre fama debida a su fe. Después de haber enseñado la justicia a todo el mundo, y haber ido hasta los términos de Occidente, y haber sido martirizado bajo los prefectos, salió del mundo, y se fue al lugar santo, siendo sumo dechado de paciencia» (5,5-7)[260a].

En relación a este viaje de Pablo a España se ha conservado una tradición que refiere que siete hombres, conocidos como los varones apostólicos, fueron consagrados obispos por Pedro y Pablo y enviados posteriormente a predicar el Evangelio en España. Los calendarios mozárabes informan de cómo los siete varones, cuyos nombres son Torcuato, Segundo, Indalecio, Tesifonte, Eufrasio, Cecilio y Hesiquio, llegaron cerca de *Acci* (Guadix), y habiéndose detenido para descansar, mandaron a sus discípulos a comprar algo de comer a la ciudad cercana. Los habitantes del lugar no los recibieron bien y tuvieron que escapar. En la persecución, los perseguidores perecieron ahogados al derrumbarse el puente que atravesaban. Llegó la noticia a *Acci*, y una mujer noble, llamada Luparia, interesándose por los recién llegados, conoció el motivo de su visita y pidió el bautismo. Siguiendo su ejemplo, la gente de la ciudad se convirtió también al cristianismo. Los siete varones decidieron asentarse en esa región y continuar su predicación. Las ciudades que eligieron como lugar de residencia fueron: Torcuato en *Acci*, Segundo en *Abula*, Indalecio en *Urci*, Tesifonte en *Vergi*, Eufrasio en *Iliturgis*, Cecilio en *Iliberis* y Hesiquio en *Carcesi*[260b]. García Villada, después de estudiar atentamente estas noticias, concluye: «La tradición, en sus líneas generales, es auténtica y descansa sobre sólidos fundamentos. Los testimonios escritos que nos la han transmitido abundan, son de remoto abolengo, pues alcanzan al siglo V, y algunos, de autoridad indiscutible. Por ninguna parte se vislumbra el más mínimo indicio de que sea una invención de los siglos medievales. Los nombres de los siete misioneros, a excepción de Indalecio, que parece español indígena, son comunes en el período romano, y se encuentran en

[260a] Para una explicación detallada de estas expresiones paulinas, véase Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, 119-130.

[260b] La identificaión de los lugares es muy discutida. Respecto a tres hay acuerdo total: *Acci* es Guadix, *Iliberis* Elvira, ciudad cercana a la actual Granada, *Iliturgis* es Cuevas de Lituergo. García Villada identifica las otras con las siguientes poblaciones. *Urci* = Torre de Villaricos, *Vergi* = Berja (Almería), *Carcesi* = Cieza (Murcia), *Abula* = Abla (Almería).

inscripciones de procedencia española. Las ciudades, teatro de su actividad, existían todas en aquel tiempo con sus nombres característicos, y pertenecían a una región que a fines del siglo III y principios del IV contenía una población cristiana mucho más densa que ninguna otra de España, como lo atestiguan las firmas del Concilio de Elvira [...]. La coincidencia de todos estos elementos hace desaparecer hasta la más mínima sospecha de la intervención en el asunto de un falsario tardío; y unida a los documentos positivos antes enumerados, lleva al ánimo la plena seguridad de que la tradición de la misión de los siete varones apostólicos en nuestra patria es, en su substancia, cierta»[261].

[261] Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, 168. Respecto a los nombres topográficos merece la pena recordar que M.-J. Lagrange, *La méthode historique*, 145s, destaca cómo la tradición es muy fiel en dos cosas: la transmisión de los nombres de los lugares y las costumbres.

Capítulo XVII
LOS VIAJES MISIONEROS DE PABLO

La difusión del cristianismo, según los Hechos de los Apóstoles, comienza el mismo día de Pentecostés del año en que murió Jesús (2,9-10). Sin duda fueron decisivos para la propagación de la fe los acontecimientos que tuvieron lugar después de la muerte de Esteban (Hch 8,1.4; 11,19-20). Pero ciertamente la conversión de Pablo y su posterior misión marcó un antes y un después en la difusión del cristianismo (Hch 9,1-30; 13,1-3).

1. Nacimiento y formación de Pablo

Los estudiosos no dudan en identificar la ciudad de Tarso como lugar de nacimiento del apóstol Pablo, según una información transmitida solamente por Lucas en Hch 21,39: «Dijo Pablo: Yo soy judío de Tarso de Cilicia». Sobre su formación, sin embargo, no se logra una postura unánime. Las escasas noticias que tenemos sobre sus orígenes se deben al mismo Pablo y al autor de los Hechos de los Apóstoles. Estos pasajes, según la versión española de Bover-O'Callaghan, dicen:

> «Circunciso del octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; por lo que mira a la Ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia que pueda darse en la Ley, hombre sin tacha» (Flp 3,5-6).

«¿Hebreos son? También yo. ¿Israelitas son? También yo. ¿Linaje son de Abraham? También yo» (2Cor 11,22; cf. Rom 11,1).

«Yo soy un hombre judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero criado en esta misma ciudad (= Jerusalén), instruido a los pies de Gamaliel en todo el rigor de la Ley de nuestros padres, celador de Dios, como todos vosotros lo sois el día de hoy» (Hch 22,3; cf. 23,6).

«Mi vida, pues, a partir de la juventud, cual la pasé desde el principio en mi nación y en Jerusalén, la saben todos los judíos, que ya de antes y muy de atrás me conocen, y saben, si quisieren dar testimonio, que conforme a la secta más estricta de nuestra religión viví como fariseo» (Hch 26,4-5; cf. Gál 1,13-14).

Según estas informaciones, Pablo fue miembro de una familia judía ortodoxa y de estricta observancia de la Ley, educado en el fariseísmo en la ciudad de Jerusalén. W.C. van Unnik, después de un estudio filológico detallado de Hch 22,3, afirma que Pablo nació (γεγεννημένος) en Tarso, pero fue criado desde su más tierna infancia (ἀνατεθραμμένος) en Jerusalén, y en la misma ciudad fue educado (πεπαιδευμένος) por el fariseo Gamaliel[262]. Por tanto, aunque nacido en Tarso, creció y se educó en Jerusalén; lo que hace suponer que sus padres, decidiendo que su hijo no creciera en la diáspora, se mudaron a Jerusalén cuando Pablo todavía era un niño pequeño[263].

Algunos estudiosos objetan contra esta explicación la afirmación de Pablo que tenemos en Gál 1,22: «Personalmente era desconocido de las Iglesias de Judea que vivían en Cristo». Debido a esta declaración, se ha llegado incluso a afirmar que Pablo nunca estuvo en Jerusalén antes de su conversión al cristianismo. Pero no deberíamos olvidar que Jerusalén en tiempos de Pablo no era un pueblo pequeño donde todos se conocían. Según los cómputos ofrecidos recientemente, en aquella época Jerusalén tenía más de cincuenta mil habitantes[264]. Por tanto, no todos se conocían

[262] W.C. van Unnik, «Tarsus or Jerusalem. The City of Paul's Youth», en *Sparsa Collecta. Part One: Evangelia. Paulina. Acta* (NT.S 29), Leiden 1973, 273-296.

[263] Así lo afirma W.C. van Unnik, «Tarsus or Jerusalem», 301.

[264] Cf. M. Hengel, *Il Paolo precristiano* (SB 100), trad. di G. Pontoglio, Brescia 1992, 78-80.

entre sí. A pesar de que algunos autores modernos se empeñen en identificar las raíces del cristianismo de Pablo en el mundo griego y le consideren un judío helenístico de la diáspora, sin ninguna «contaminación» de la tradición judía palestinense, la descripción que el mismo Apóstol hace de sí como miembro de la secta farisea y las noticias ofrecidas por Lucas obligan a situar su crecimiento y educación en Palestina, y más concretamente en Jerusalén. Téngase en cuenta que los fariseos eran miembros de un grupo de laicos preocupados por la santidad ritual de la vida cotidiana. Para ellos, vivir en un país pagano significaba perder esta santidad o pureza; sólo se podía ser verdadero judío en Israel. Por lo demás, como el mismo Hengel observa, «las fuentes no ofrecen ninguna indicación sobre la existencia de escuelas explícitamente fariseas fuera de Palestina durante el período del segundo Templo»[265]. Si Pablo fue educado de forma farisea, ello significa que dicha educación tuvo lugar en Palestina, y como leemos en Hechos, a los pies de Gamaliel en la misma ciudad de Jerusalén.

Ahora bien, si el cambio de residencia de Tarso a Jerusalén sucedió cuando Pablo era un niño incapaz de salir de casa, se debe concluir que el arameo fue la lengua que aprendió desde su infancia. Que habló arameo es algo afirmado explícitamente en los Hechos de los Apóstoles[266]. Según M. Hengel, también el mismo Pablo lo afirma en sus cartas cuando se dice «hebreo hijo de hebreos»: «En 2Cor 11,22 y Flp 3,5, Ἑβραῖος difícilmente puede significar otra cosa que Ἑβραϊστί; es decir, judío de Palestina que habla la lengua sagrada o el arameo, o también judío de la diáspora que por su origen y formación está ligado estrechamente a la madre patria»[267]. El término en plural, Ἑβραίους, es utilizado también en Hechos con el mismo significado para designar al grupo de cristianos de habla aramea que vivía en Jerusalén (Hch 6,1).

Por otra parte, el mismo Apóstol reconoce en dos ocasiones no poseer el dominio de la lengua griega que se esperaría de uno que la tuviera como

---

[265] M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, 98. Las afirmaciones contenidas en el texto se pueden encontrar argumentadas en este libro en las p.85-100.

[266] Hch 21,40; 22,2.

[267] M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, 82. En la nota 24 ofrece referencias de las fuentes donde aparece la primera acepción; ya que de la segunda no ofrece ningún ejemplo. Se tiene la impresión de que Hengel defiende también este significado no porque haya encontrado este valor en las fuentes, sino porque se resiste a aceptar que Pablo haya sido educado solamente en el judaísmo de Palestina.

lengua madre y hubiera sido educado en la cultura helenística durante su infancia. Nos referimos a dos pasajes de 2Corintios. Dicen así en la versión española citada anteriormente:

> «Porque las cartas, hay quien dice, son graves y fuertes; pero la presencia del cuerpo es poca cosa, y la palabra, no vale nada» (10,10).

> «Pues pienso que en nada les voy en zaga a esos supereminentes apóstoles. Que si bien inculto en la palabra, mas no en la ciencia; pero [...] bastante nos hemos dado a conocer a vosotros de todas maneras y en todas las cosas» (11,5s).

En estos pasajes reconoce Pablo una impericia o deficiencia a la hora de expresarse en griego; es decir, no tiene un dominio perfecto de esta lengua. Algo que sólo puede deberse a su conocimiento imperfecto, seguramente por haberla aprendido como segunda lengua. Después de haber estudiado las construcciones que pueden ser indicios de que Pablo haya pensado en arameo y, por tanto, que su lengua madre no fuera el griego, van Unnik concluye: «En las cartas de Pablo hay muchos ejemplos de asociaciones mentales que sólo pueden encontrar explicación satisfactoria a través del arameo [...]. Pablo es bilingüe; escribe un griego razonable, pero el curso del pensamiento es a veces arameo. La voz es de Jacob, pero las manos son de Esaú [...]. Espero haber mostrado que en el pensamiento de Pablo, aun cuando se exprese en griego, hay ciertamente algún proceso mental arameo»[268]. Es más, en sus cartas, a veces tenemos que hacer frente a construcciones que no son griegas, y la única explicación posible es el influjo de la lengua aramea. Un ejemplo clamoroso es Rom 5,18, que, según la traducción de Bover-O'Callaghan, dice así:

> «Así pues, como por el delito de uno solo para todos los hombres (εἰς πάντας ἀνθρώπους) todo remata en condenación (εἰς κατάκριμα), así también por el acto de justicia de uno solo para todos los hombres (εἰς πάντας ἀνθρώπους) todo acaba en justificación de vida (εἰς δικαίωσιν ζωῆς)».

[268] W.C. Van Unnik, «Aramaisms in Paul», en *Sparsa Collecta*, 142-143.

Esta versión española ha escamoteado las graves dificultades contenidas en este versículo: la frase griega no contiene ni verbo ni sujeto, y por añadidura incluye cuatro acusativos introducidos por la preposición εἰς. Ante esta construcción intraducible e inexplicable desde el griego, nuestros traductores se han visto forzados a introducir algunos cambios, entre los que cabe destacar los verbos «rematar, acabar» y el sujeto inexistente «todo». Pero teniendo en cuenta que en arameo existe el *lamed* enfático, que sirve con frecuencia para introducir el sujeto de proposiciones nominales, no resulta imposible identificar los verdaderos sujetos de la frase: los sustantivos «condenación (εἰς κατάκριμα)» y «justificación de vida (εἰς δικαίωσιν ζωῆς)». El error del traductor fue considerar este *lamed* como preposición y traducirlo mecánicamente al griego por εἰς, pues en la grafía este *lamed* enfático no se diferencia en nada de la preposición *lamed*, cuyo significado más común es «a, para». Traduciendo debidamente el original arameo, el texto de Rom 5,18 dice:

> Por tanto, como por la caída de uno hubo para todos los hombres verdaderamente condenación, así también por el merecimiento de uno hubo para todos los hombres verdaderamente justificación de vida[269].

No es éste el único fenómeno lingüístico extraño que contienen las cartas de Pablo; hay otros muchos, como fácilmente puede constatar quien esté habituado a leerlas en griego. En nuestro estudio hemos observado que el recurso al arameo aporta la ayuda necesaria para encontrar solución a estas extrañezas. Por ello, estas anomalías del griego paulino ponen en evidencia que su lengua madre era el arameo. Es decir, vivió desde la más tierna infancia en Palestina y fue educado de forma típicamente judía, como también puede percibirse por su modo de razonar y comentar las Escrituras del Antiguo Testamento.

---

[269] Otros ejemplos de construcciones oscuras o extrañas debidas a la lengua aramea pueden encontrarse en J. Carrón Pérez-J.M. García Pérez, *¿Cuándo fueron escritos los evangelios*, 30-44.79-84.106-110.134-139.159-165; J.M. García Pérez, *La catequesis más consoladora de san Pablo*, 84-95.109-112.125-128.155-161; M. Herranz Marco, *La virginidad perpetua de María*, 82-88.93-97.

2. *Cronología paulina*

La llegada de Pablo a Corinto y la fundación de aquella comunidad están enmarcadas en dos noticias que permiten reconstruir con cierta seguridad la cronología paulina. En primer lugar, Lucas informa en los Hechos que cuando el Apóstol llega a Corinto, encontró un judío llamado Aquila, originario del Ponto, y a su mujer Priscila, recientemente llegados de Italia, a causa de la expulsión de los judíos de la ciudad de Roma ordenada por Claudio (Hch 18,2). Esta expulsión, relacionada con los desórdenes públicos que suscitó el establecimiento del cristianismo en Roma, suele fecharse en el año 49/50. El mismo Lucas refiere también la comparecencia de Pablo ante el procónsul de Acaya, L. Galión, durante esta primera estancia suya en Corinto: «Siendo Galión procónsul de Acaya, los judíos, con una misma furia, se echaron encima de Pablo y le condujeron ante el tribunal, diciendo: Éste persuade a los hombres a dar a Dios un culto que está fuera de la Ley. Mas cuando Pablo iba a abrir su boca, dijo Galión a los judíos: Si se tratara de algún acto contra justicia o de alguna mala fechoría, con razón, oh judíos, os escucharía yo con calma; pero si son dimes y diretes sobre palabras, sobre nombres y sobre vuestra propia Ley, allá lo veréis vosotros; juez yo de esas cosas no quiero serlo. Y les ordenó despejar el tribunal» (v.12-16). El nombramiento de Galión como procónsul de Acaya ha sido confirmado por el hallazgo de la inscripción de Delfos (publicada en 1970), que reproduce una carta del emperador Claudio dirigida al sucesor de Galión con el fin de estimular el esplendor de esta ciudad mediante la llegada de nuevos habitantes. He aquí el texto:

> «Tiberio Claudio César Augusto Germánico, 12° año de poder tribunicio, aclamado emperador por la 26ª vez, padre de la patria, envía su saludo a [...]. Desde hace tiempo soy favorable a la ciudad de Delfos y favorecedor de su prosperidad, y siempre he observado el culto de Apolo pithio. Como se dice que está privada en el presente de ciudadanos, según me ha informado recientemente mi amigo y procónsul L. Junius Galión, y deseando que Delfos encuentre su antiguo esplendor, ordeno invitar gentes bien nacidas de otras ciudades a ir a Delfos como nuevos habitantes, y otorgarles a ellos y a sus hijos todos los privilegios de los delfianos como ciudadanos iguales».

Puesto que la subida de Claudio al poder debe situarse en el año 41, su 26ª aclamación se remonta al comienzo del año 52; en ese año, pues, redactó Claudio la carta. Se sabe que el proconsulado tenía normalmente la duración de un año, que comenzaba a contar desde el 1 de julio. Podemos concluir, por tanto, que el mandato de Galión se desarrolló entre el 1 de julio del 50 y el 30 de junio del 51. La fundación de la comunidad cristiana de Corinto y primera estancia de Pablo en dicha ciudad acontecieron en los años 50-52.

Por lo que respecta a su prisión en Jerusalén después de su tercer viaje misionero, se puede proponer una fecha muy probable si se tiene en cuenta que Lucas menciona en los Hechos de los Apóstoles los nombres del sumo sacerdote y los procuradores ante quienes Pablo debió comparecer durante su prisión. En 23,2 leemos: «El sumo sacerdote Ananías dio orden a los que estaban a su lado de que le (Pablo) hiriesen en la boca». El pontificado de este sumo sacerdote duró unos doce años, del 47 al 59. Los dos gobernadores bajo cuyo gobierno el Apóstol sufrió prisión por más de dos años en Cesarea se llaman Félix (23,24) y Festo (24,27). Las fechas de estos dos mandatos no se pueden fijar con toda seguridad, pero la opinión mayoritaria sitúa el mandato de Félix durante los años 52-60 y el de Festo en los años 60-62[270]. Por ello, el período más probable para la prisión de Pablo en Cesarea son los años 58-60.

El concilio de Jerusalén, en el que participó Pablo, suele fecharse en el año 49/50. Para ello se tienen en cuenta las dos informaciones biográficas que ofrece Pablo en Gál 1,8; 2,1. Según ellas, Pablo viajó dos veces a Jerusalén; la primera vez, tres años después de su conversión; la segunda, catorce años después. Los estudiosos identifican el concilio de Jerusalén

[270] Tenemos algunas informaciones que permiten sugerir esta fecha para el cambio de estos dos gobernadores de Judea. Por Flavio Josefo y Eusebio de Cesarea sabemos que Félix fue nombrado por Claudio en el 52 y depuesto por Nerón. Eusebio sitúa su destitución en el segundo año del gobierno de Nerón; pero estudiosos han mostrado que este escritor cristiano se equivoca en cuatro años, es decir, que el segundo año en realidad debe ser el sexto. Por tanto, el cambio de procuradores tuvo lugar entre octubre del 59 y octubre del 60. Tendríamos una confirmación de esta fecha en la nueva acuñación de moneda en Judea en el quinto año del reinado de Nerón (58-59); una iniciativa semejante es más probable que suceda con la llegada de un nuevo procurador que no en los últimos años de un gobierno.

como la ocasión de este segundo viaje. Pero la dificultad reside en la identificación de esta visita con el suceso que narra Lucas en Hch 15. Los datos ofrecidos por Pablo en su carta no concuerdan con la información de Hechos: las circunstancias, los protagonistas y las conclusiones del encuentro son diferentes. En efecto, mientras Pablo dice que subió «por una revelación» (Gál 2,2a), Lucas atribuye esta subida a una decisión de la comunidad de Antioquía para plantear la cuestión de si era necesario circuncidar a los cristianos procedentes de la gentilidad (Hch 15,1-2). Según Lucas, un grupo de esta comunidad guiado por Pablo y Bernabé sube a Jerusalén a consultar «a los apóstoles y presbíteros», o sea, se trata de una verdadera asamblea; Pablo dice explícitamente que expuso su preocupación en privado a los responsables (Gál 2,2b). Por último, las conclusiones de los encuentros parecen también divergentes: en Hechos se habla de una carta enviada por los apóstoles y presbíteros de Jerusalén ordenando a los cristianos provenientes de la gentilidad cumplir unas normas de pureza legal (15,22-29); en Gálatas, Pablo destaca solamente que no se impuso la circuncisión a los gentiles, sin hacer mención de la carta. Incluso parece desconocerla por completo, ya que el incidente con Pedro en Antioquía, narrado inmediatamente después (v.11-14), se centra sobre la mesa común con los gentiles, algo que estaba regulado claramente en la carta enviada desde Jerusalén. Todas estas diferencias son razones suficientes para plantear la duda acerca de si estamos ante dos relatos distintos de un mismo hecho o por el contrario se trata de dos sucesos diferentes[271].

3. Viajes de Pablo

La segunda parte de los Hechos de los Apóstoles tiene como protagonista principal a Pablo y sus viajes misioneros. Ésta es la fuente principal que permite reconstruir dichos viajes. El primer viaje se halla narrado en los c.13-14, el segundo en 15,40-18,22 y el tercero en 18,23-21,17.

[271] En cuanto al orden en que nombra Pablo a los apóstoles, Santiago, Cefas y Juan (Gál 2,9), no hay que olvidar que Pablo realiza la consulta a la comunidad de Jerusalén cuando Santiago es la autoridad máxima. Por otra parte, también Lucas atribuye a este apóstol y no a Pedro la decisión de señalar las reglas que permitan la convivencia entre cristianos procedentes del judaísmo y los de origen pagano.

1. Las fechas más probables para el primer viaje son los años 46-47. Este proyecto misionero fue una iniciativa de la comunidad de Antioquía. Fueron designados para llevarlo a cabo Bernabé y Pablo. Es probable que la elección de dos misioneros se remonte al comportamiento de Jesús (Lc 10,1) y a la mentalidad judía que exigía el acuerdo de dos testigos para la validez del testimonio. Con ellos iba Juan Marcos, originario de Jerusalén, como colaborador, aunque no se especifica en qué consistía su ayuda.

El primer destino es Chipre; la elección de esta isla se debió probablemente a Bernabé, pues era originario de dicho lugar (Hch 4,36). Para ello bajaron al puerto de Seleucia, donde se hicieron a la mar. Desembarcados en Chipre, se dirigieron a Salamina para comenzar su misión. Allí iniciaron la predicación del Evangelio yendo a las sinagogas y utilizando las ocasiones de reuniones litúrgicas, ya que la población judía que habitaba en la isla era muy numerosa. Desde Salamina marcharon a Pafos, ciudad marítima en la punta opuesta de la isla, lugar de residencia del procónsul romano. En esta ciudad fueron invitados por el procónsul Sergio Paulo, que se convirtió al cristianismo.

La siguiente etapa fueron a algunas ciudades de Panfilia, Pisidia y Licaonia, regiones de Asia Menor. Zarpando de Pafos, llegaron a Perge de Panfilia, donde Juan Marcos decidió regresar a Jerusalén. Después de atravesar la provincia de Panfilia, llegaron a Pisidia, concretamente a la ciudad de Antioquía. Los sábados participaron en la liturgia sinagogal, y al final de la misma Pablo solía anunciar el Evangelio a la comunidad judía. Como consecuencia de esta predicación muchos judíos se unieron a Pablo y Bernabé. Sin embargo, un grupo de judíos se enfrentaron con Pablo y le impidieron seguir predicando en la sinagoga. Esta circunstancia obligó a los misioneros cristianos a difundir el mensaje evangélico en otros ámbitos abiertos también a los gentiles. El éxito de la misión cristiana fue tal que los adversarios judíos, encendidos de celo santo ante lo que consideraban una apostasía de la fe judía, con ayuda de algunas mujeres importantes de la ciudad, lograron expulsar a los misioneros cristianos, que se dirigieron a la ciudad de Iconio.

Llegados a ella, según su costumbre, se dirigieron a la sinagoga, donde anunciaron la salvación en Cristo Jesús. Una vez más, muchos judíos creyeron. Pero los adversarios judíos soliviantaron los ánimos de la ciudad, que terminó dividiéndose en dos bandos. La situación se hizo peligrosa para Pablo y Bernabé, que huyeron a la región de Licaonia, a las ciudades

Dibujo 8: Mapa del primer viaje.

de Listra y Derbe. En Listra, Pablo sanó a un cojo de nacimiento; el milagro dejó maravillados a los habitantes, que acabaron identificando a Bernabé con el dios Zeus y a Pablo con Hermes. Pero la tranquilidad no duró mucho, pues unos judíos de Antioquía e Iconio vinieron a Listra con el objetivo de suscitar el rechazo de Pablo y Bernabé entre los habitantes de aquel lugar. Como consecuencia de esta labor de oposición Pablo fue apedreado y dado por muerto. Sin embargo, se recuperó prontamente y, dejando la ciudad, marchó con Bernabé a Derbe, donde predicaron con éxito el Evangelio.

Realizaron el regreso a Antioquía pasando por las diferentes ciudades evangelizadas anteriormente con el fin de confortarlas en la fe e indicar responsables en cada una de ellas. Llegados a Atalía, embarcaron para Antioquía, donde contaron a todos los miembros de la comunidad el viaje y los frutos de su labor misionera. Pablo y Bernabé se quedaron con la comunidad más de un año.

2. El segundo viaje misionero se desarrolló durante los años 49-52. A causa de un mal entendimiento con Bernabé, Pablo eligió a Silas como compañero para este viaje. Después de recorrer Siria y atravesar las

montañas del Tauro por las puertas de Cilicia, llegaron a esta región, donde visitaron y consolidaron las comunidades existentes. Más tarde llegaron a las ciudades de la región de Licaonia, donde Pablo había fundado comunidades en el viaje anterior. En Listra encontró un nuevo colaborador, Timoteo, hijo de madre judeocristiana y padre gentil. Dado su origen judío, y queriendo permitirle participar en las reuniones sinagogales, Pablo decidió circuncidarle. Atravesaron las regiones de Pisidia, Galacia occidental y Frigia, llegando cerca de la región de Misia. La intención de Pablo era subir a predicar el Evangelio en Bitinia, pero las circunstancias no fueron favorables, por lo que cambió de planes. Bajó a Tróade, puerto de mar, donde encontró a Lucas, autor de los Hechos de los Apóstoles, que se unió a la expedición. Desde allí, Pablo embarcó con sus compañeros rumbo a Samotracia, en Grecia.

Desembarcados en Neápolis, se dirigieron a Filipos, ciudad de la región de Macedonia. No se han encontrado restos arqueológicos de una presencia judía en esta ciudad. Este dato explicaría el gesto inusual de Pablo y sus compañeros de acudir el sábado a orillas de un río, donde esperaban hallar un lugar de oración. En efecto, allí encontraron a algunas mujeres y les propusieron el Evangelio. Entre ellas se encontraba Lidia, originaria de Tiatira, donde se había hecho simpatizante de la religión judía; convertida al cristianismo, ésta hospedó a los misioneros en su casa. Permanecieron allí un período largo predicando la Buena Nueva; utilizando para ello el lugar habitual junto al río. Con ocasión de un exorcismo realizado por Pablo, éste y Silas fueron arrestados, y los magistrados de la ciudad, después de mandar apalearlos, los encarcelaron (cf. 1Tes 2,2). Estando en la cárcel, mientras ellos estaban cantando himnos a Dios, hubo un terremoto y se abrieron todas las puertas y los cepos se soltaron. Este fenómeno extraordinario favoreció la conversión del carcelero y toda su familia. Poco después abandonaron la ciudad y, pasando por Anfípolis y Apolonia, fueron a Tesalónica, situada junto al mar.

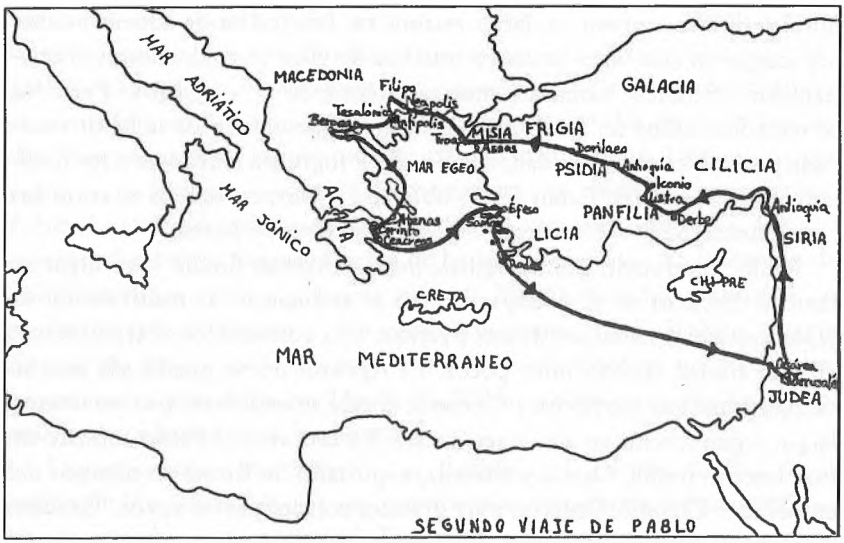
Esta ciudad marítima era la capital de Macedonia. En ella la presencia de judíos era notable y Pablo con sus compañeros fueron varios sábados a la sinagoga para anunciarles la salvación en Jesucristo. La predicación logró la conversión de algunos judíos, muchos griegos temerosos de Dios y bastantes mujeres principales. Los judíos celosos echaron mano de maleantes y alborotadores y soliviantaron la ciudad. Pablo y Silas tuvieron que huir a Berea. Allí, según su costumbre, fueron a la sinagoga,

donde continuaron con su labor misionera. Los judíos de aquella ciudad los acogieron con buen ánimo y muchos de ellos se convirtieron al cristianismo; también bastantes mujeres distinguidas y griegos. Pero los adversarios judíos de Tesalónica, al tener conocimiento de la labor realizada por Pablo en esa ciudad, fueron allá y lograron alborotar a los habitantes. Una vez más, Pablo se vio obligado a huir; en aquella ocasión sus compañeros, Silas y Timoteo, pudieron quedarse en Berea.

Pablo, conducido por sus guías, llegó a Atenas, donde tuvo lugar su famoso discurso en el Areópago; pero el anuncio de la resurrección de Jesús motivó el sarcasmo de sus oyentes. Los convertidos al cristianismo en esta ciudad fueron muy pocos. El Apóstol no se quedó allí mucho tiempo, sino que partió para Corinto, donde se estableció por un tiempo largo, según Lucas: un año y seis meses. En esta ciudad Pablo conoció un matrimonio judío, Aquila y Priscila, expulsado de Roma en tiempos del emperador Claudio; llegaron a ser grandes colaboradores suyos. También durante su estancia allí visitó la sinagoga cada sábado y se esforzó por convertir a los judíos y temerosos de Dios al cristianismo. Ante la resistencia de los judíos, decidió abandonar la sinagoga e instalarse en una casa contigua que pertenecía a un tal Tito Justo, un temeroso de Dios. Entre los convertidos al cristianismo, además de muchos griegos, estaba Crispo, el archisinagogo, y toda su familia. También en esta ciudad los judíos intentaron impedir la difusión de la fe cristiana; con este fin, prendieron a Pablo y lo llevaron ante el tribunal del procónsul Galión, acusándole de difundir un culto contrario a la Ley judía. Pero Galión, al tratarse de una cuestión interna al judaísmo, se declaró incompetente para juzgar la acusación y les mandó despejar el tribunal.

Después de su estancia en Corinto, decidió regresar a Antioquía de Siria. Acompañado de Aquila y Priscila, se embarcó en Cencreas y fue a Éfeso. Allí predicó también en la sinagoga y, a pesar del interés suscitado, no se detuvo mucho tiempo. Habiendo dejado en Éfeso a Aquila y Priscila, embarcó de nuevo y marchó a Cesarea; desde allí bajó a Antioquía, dando por concluido su segundo viaje misionero.

3. Realizó su tercer viaje durante los años 53-57. Entre los colaboradores de este periplo misionero se hallan Timoteo, Tito y Lucas. Partiendo de Antioquía, recorrió las regiones de Galacia y Frigia visitando las comunidades establecidas en diferentes ciudades. Al llegar a Éfeso,



Dibujo 9: Mapa del segundo viaje.

decidió establecerse allí por más de dos años. Durante los primeros meses utilizó las reuniones sinagogales para anunciar a Jesucristo a los judíos. Ante la resistencia de algunos de ellos utilizó la escuela de Tirano para continuar su trabajo misionero. Al ser Éfeso una ciudad muy visitada, la estancia de Pablo en ella permitió a muchos judíos y gentiles de otras partes oír el anuncio evangélico. El éxito de la predicación de Pablo, según refiere Lucas, fue tal que puso en peligro las ganancias de los plateros que fabricaban estatuillas de la diosa Artemisa, venerada en Éfeso. Por este motivo, un tal Demetrio, de oficio platero, junto a otros compañeros artífices, produjo un tumulto en la ciudad contra Pablo y la comunidad cristiana. Pero la astucia con que llevaron el asunto algunos amigos de Pablo permitió que el tumulto se deshiciera sin lamentar ningún daño.

Sin embargo, algunos rasgos del relato que tenemos en el libro de los Hechos no encajan bien con esta imagen de una predicación paulina eficaz en Éfeso. En primer lugar, aunque la permanencia de Pablo en esta ciudad fue bastante larga, unos tres años, Lucas menciona explícitamente muy pocas conversiones. Por otra parte, resulta extraño que, después de esta permanencia prolongada, el Apóstol abandone Éfeso y no vuelva jamás a ella. Incluso en su camino de vuelta a Jerusalén, cuando quiere despedirse de los presbíteros de Éfeso, no lo hace en esta ciudad, sino en

Mileto. También resulta llamativo que los únicos miembros de la comunidad cristiana nombrados por Lucas sean todos judíos, sin que tengamos otras evidencias en sus escritos de la existencia de una significativa comunidad gentil. Por último, sorprende también que la revuelta de los plateros no se convierta en una persecución a los miembros de la comunidad cristiana local; los únicos apresados son dos compañeros de misión del Apóstol, Gayo y Aristarco, procedentes de Macedonia[272].

Leyendo con atención el discurso de Mileto (Hch 20,17-35), encontramos algunas alusiones que confirman la sospecha de que la estancia del Apóstol en Éfeso no supuso un avance cómodo y arrollador de su misión. Desde el comienzo del discurso, Pablo recuerda los trabajos que tuvo que padecer en Éfeso a causa de la conspiración de los judíos; algo que aparece muy de pasada en Hch 19,9. A pesar de esta oposición, él no se retrajo, sino siguió predicando en público y por las casas[273]. Por otra parte, tenemos en el discurso una declaración solemne sobre su no responsabilidad en la suerte de los otros (Hch 20,26), como si no los hubiera engendrado en la fe y, por tanto, no se reconociera padre de ellos. Y termina su alocución de despedida presagiando grandes dificultades para la comunidad[274]. Por lo demás, Pablo hace referencia en varias ocasiones a las dificultades que sufrió en Éfeso[275]. Seguramente su estancia en dicha ciudad ejemplifica los trabajos y peligros que sufrió recorriendo los países de Asia Menor y Grecia por hacer llegar a los hombres el beneficio de la fe en Cristo, del Evangelio.

Poco después Pablo salió para Macedonia y Acaya, donde residió tres meses. Durante este período, a causa de la colecta en favor de los necesitados de Jerusalén y Judea, visitó de nuevo Filipos y Corinto. Informado de las maquinaciones que los judíos estaban tramando contra él, decidió cambiar sus planes de retorno inmediato a Siria. Desde Filipos se embarcó para

---

[272] Existe un estudio detenido de todas estas características en el interesante libro de R. Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus* (BZNW 80), Berlin-New York 1996, 126-153. Allí se encontrará también una amplia bibliografía sobre la cuestión.

[273] En el discurso afirma por dos veces que estas dificultades no le acobardaron Hch 20,20.27.

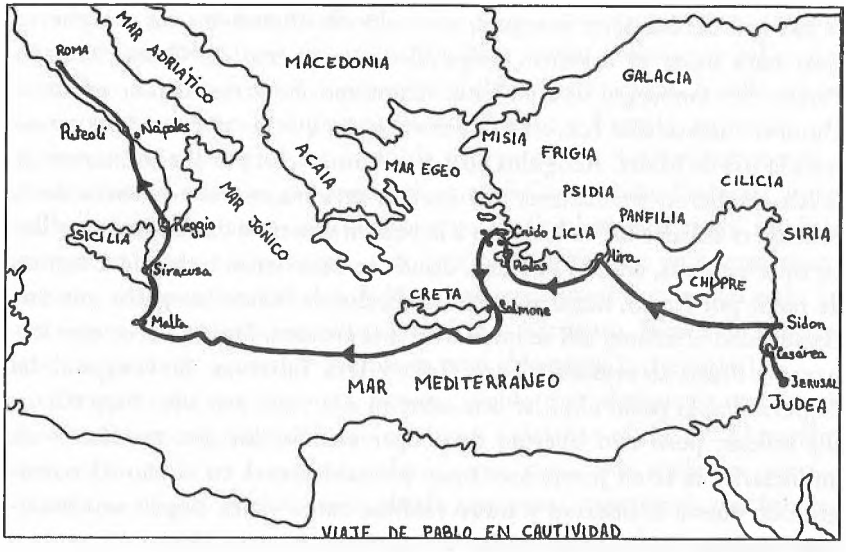
[274] Sobre el discurso de Mileto cf. R. Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, 265-271.

[275] Cf. 1Cor 4,6-13; 15,32; 2Cor 1,8-11.

Dibujo 10: Mapa del tercer viaje.

Tróade, donde se detuvo una semana. Allí realizó la resurrección de un joven, Eutico, que se había matado al caer de la ventana de un tercer piso desde donde estaba escuchando la predicación de Pablo; la duración del discurso favoreció que el joven se adormeciera y perdiera el equilibrio. Desde Tróade fue por tierra hasta Aso, donde le recogieron en un barco para llevarlo a Mileto. En esta ciudad se despide de los responsables de la comunidad de Éfeso. Habiéndose hecho a la vela de nuevo, después de pasar por Cos, Rodas, Pátara, llegó a Tiro, donde se quedó con la comunidad una semana. Embarcándose de nuevo, llegó con sus compañeros a Tolemaida, y posteriormente a Cesarea Marítima, y allí se quedaron bastantes días hospedados en la casa de Felipe, el diácono. Desde allí subieron a Jerusalén, donde fueron recibidos con gozo por la comunidad cristiana de la ciudad santa.

En Jerusalén Pablo, acusado de haber profanado el templo al introducir con él unos gentiles, estuvo a punto de morir en un linchamiento. El tribuno de la cohorte romana de la torre Antonia le liberó de las manos del gentío, pero lo retuvo en el acuartelamiento militar con el fin de averiguar qué delito había cometido. En sus intentos de saber qué había sucedido, el tribuno tuvo conocimiento de una conjura contra la vida de



Dibujo 11: Mapa del viaje de la cautividad.

Pablo, por lo que decidió enviar el prisionero al procurador Félix, que residía en Cesarea Marítima. Félix, en lugar de resolver el asunto prontamente, dio largas esperando conseguir dinero por la liberación de Pablo. Éste permaneció prisionero en Cesarea durante unos dos años hasta la llegada del sucesor de Félix, Porcio Festo, quien, queriendo resolver el asunto pendiente, decidió juzgar a Pablo en Jerusalén, según la petición que le habían dirigido las autoridades judías. Pero Pablo, reclamando el derecho que le concedía su ciudadanía romana, apeló al tribunal del César, obligando así al procurador a enviarlo a Roma.

4. El viaje de Pablo prisionero a Roma está narrado en los dos últimos capítulos de Hechos (27-28). Lucas narra vivamente y con detalle este viaje marítimo por ser uno de los que acompañaron al Apóstol. Se hicieron a la vela en los últimos meses del año 60. El barco navegó desde Cesarea hasta el puerto de Sidón, donde atracaron; desde allí bordearon las costas de Chipre, Cilicia y Panfilia y echaron anclas en Mira de Licia, en cuyo puerto cambiaron de nave. La navegación se hizo lentamente desde las costas de Gnido hasta la isla de Creta, donde atracaron en un lugar llamado Puertos Hermosos. El tiempo de invierno estaba cercano y

la navegación bastante insegura, por ello decidieron buscar un puerto apto para pasar el invierno, eligiendo otro puerto de Creta, llamado Fenice. Sin embargo, una violenta tempestad los arrastró mar adentro. Durante catorce días fueron a la deriva, hasta que la tempestad los arrastró a la isla de Malta. Acogidos con gran humanidad por los habitantes de la isla, pudieron permanecer allí durante tres meses. Al comienzo de la primavera del año 61, se hicieron a la vela en una nave de Alejandría y llegaron a Siracusa, ciudad siciliana, donde se detuvieron tres días. Después de pasar por Regio, llegaron a Pozzuoli, donde fueron acogidos por una comunidad cristiana; allí se quedaron una semana. Desde allí se encaminaron a Roma atravesando Foro Apio y Tres Tabernas. En la capital del Imperio Pablo pudo alquilar una casa; en ella vivió dos años bajo custodia militar, pero con libertad de acoger a todos los que acudían y de anunciarles la fe en Jesucristo. Muy probablemente en el año 63 consiguió de nuevo la libertad y pudo realizar otros viajes. Según una tradición antigua, tuvo oportunidad de cumplir su gran deseo de venir a España (cf. Rom 15,28).

4. Huellas de la presencia de Pablo en Roma

En el gueto judío de Roma hay una iglesia que se llama San Paolo alla Regola, donde la tradición sitúa la casa que alquiló Pablo durante los dos años que duró su estancia en la capital del Imperio. Varias circunstancias avalan la validez histórica de dicha tradición. En primer lugar, se halla en el barrio de los artesanos de cuero desde la época republicana; Pablo era fabricante de tiendas de cuero (cf. Hch 18,1-3). Por otra parte, está situada en el barrio judío; Pablo, en sus viajes, dirigía su predicación primeramente a los judíos y lo mismo hizo a su llegada a Roma (cf. Hch 28,17-23); la cercanía física a ellos permitía anunciarles con facilidad la fe cristiana. Incluso durante la Edad Media se denominaba aquel barrio Pauli («in loco qui dicitur Pauli», 1245). La primera iglesia construida en aquel lugar puede deberse probablemente a una iniciativa del papa Dámaso (366-384). Con el tiempo adquirió una gran importancia, llegando a ser un gran centro de estudios en el siglo XVI. La ocupación francesa destruyó todo en 1798. La construcción actual tiene poco que ver con el antiguo templo.

Otro lugar paulino en Roma es la antigua casa de Aquila y Priscila, amigos y colaboradores del apóstol[276]. Esta *domus ecclesiae* se halla en el Aventino, lugar habitado por familias nobles y adineradas. Aquila era un comerciante importante originario del Ponto, y Priscila, su mujer, era romana, probablemente de la noble estirpe de los Acilii Glabriones, la misma familia a la que pertenecía el senador Cayo Mario Pudente, al que ya hemos aludido en el capítulo anterior. En la iglesia de Priscila también se han realizado excavaciones y se encontraron frescos en que se representaba a Cristo con Pedro y Pablo y los restos de dos casas del siglo I y del siglo II; en esta última había un mitreo, por tanto, hemos de suponer que era pagana. La casa de Aquila es probablemente la del siglo I.

Después de una segunda prisión, Pablo fue decapitado en la vía Laurentina, en un lugar llamado *ad Aquas Salvia*, en el año 67. El nombre que recibe hoy, Tre Fontane, se debe a que, según una tradición popular, cuando su cabeza cayó al suelo, dando tres botes, hizo surgir tres fuentes. Las excavaciones han puesto de manifiesto el pavimento de una antigua iglesia y la existencia de un cementerio del siglo III. La tumba de Pablo se halla en la basílica extramuros de San Paolo. Al principio los cristianos construyeron un pequeño monumento sepulcral, al que se refiere también Gayo. De modo semejante a lo que hizo con el sepulcro de Pedro, Constantino mandó edificar una basílica, un poco más reducida, al comienzo del siglo IV. Pero a finales del mismo siglo los emperadores Valentiniano II, Teodosio y Arcadio la ampliaron y cambiaron su posición primera. Con ocasión de la restauración de la basílica después de un terrible incendio (26 julio 1823), se descubrió que bajo la basílica existe un cementerio, el cual debió formarse entre los siglos I-IV. La veneración de aquel lugar, por tanto, existía ya poco después de los acontecimientos que el monumento conmemoraba. Durante la reconstrucción después del incendio se hicieron algunas excavaciones, pero no se examinó a fondo la tumba del Apóstol porque lo prohibió Gregorio XVI (1831-1846). Sólo el arquitecto Virginio Vespignani en 1838 pudo tomar algunas notas antes de reedificar la basílica en su forma actual[277].

---

[276] Cf. Rm 16,3-5; Hch 18,2.

[277] La predicación de Pablo y sus discípulos llegó al Illírico (noroeste de Macedonia), Dalmatia (costa mediterránea de la exYugoslavia), España y sur de las Galias. En Lyón existió una presencia cristiana significativa antes del 177, año en que fueron martirizados un grupo de cristianos de dicha ciudad. Su obispo Pontino, oriundo de Asia, fue discípulo de Policarpo de Esmirna.

Capítulo XVIII
¿PABLO, FUNDADOR DEL CRISTIANISMO?

Desde del siglo XIX la investigación moderna del Nuevo Testamento ha insistido en contraponer las figuras de Jesús y Pablo. Seguramente uno de los estudiosos que más ha influido en la concepción de los orígenes del cristianismo fue W. Wrede, que publicó una obra de carácter divulgativo sobre Pablo[278]. Wrede considera que Pablo, aunque tenga una base común con Jesús, es esencialmente un fenómeno nuevo; mientras que Jesús se halla dentro del judaísmo, Pablo, por su pertenencia al mundo helenístico, introduce un cambio radical en el cristianismo. En concreto, Pablo incorpora una imagen nueva de Jesús, diferente del que fue históricamente: lo convierte en un ser transcendente, preexistente, divino. Por eso, Pablo puede ser considerado el segundo fundador del cristianismo; y dado que esta concepción cristológica fue la que se impuso con el tiempo, se podría denominarle como el verdadero generador de la fe cristiana.

Para no atribuir gratuitamente al Apóstol un cambio tan radical en la concepción de Jesús, es necesario estudiar el cristianismo primitivo que existía antes de su conversión. No se debe olvidar que Pablo, después de su conversión, fue introducido en el conocimiento de Jesús por los seguidores cristianos ya existentes. Para saber de este cristianismo primitivo, con el que el mismo Apóstol entró en contacto, se requiere un estudio pormenorizado de las comunidades cristianas más primitivas. De este modo se podrá identificar dónde surgieron las diferencias que ciertos estudiosos modernos han identificado entre la doctrina de Jesús y la de Pablo.

---

[278] W. Wrede, *Paulus*, Halle 1904.

Generalmente se suelen distinguir en el cristianismo primitivo anterior a Pablo dos tipos de comunidades: la palestinense y la helenística. Esta última habría surgido del encuentro del cristianismo palestinense con la cultura helenística, dando lugar a una simbiosis entre la fe cristiana original y las religiones mistéricas existentes en el mundo helénico. El encuentro de estas dos concepciones tuvo lugar cuando los cristianos, quizá a causa de la dispersión posterior a la muerte de Esteban, llegaron a las ciudades donde dominaba la cultura helenística. El sincretismo resultante originó una nueva religión: «Tan pronto como el cristianismo penetró en el territorio helenístico, la predicación de la muerte y resurrección de Jesús [...] se encontró, en las mentes paganas, con historias aparentemente similares de la muerte violenta y la exaltación de los dioses»[279]. El cristianismo helenístico se caracterizaría por la atribución a Jesús de concepciones de las religiones paganas. Este cristianismo helenístico fue el que encontró y asimiló Pablo, llegando a ser uno de sus mejores propagandistas.

Esta explicación del cristianismo que conoció y difundió Pablo, cuyo mejor representante es W. Heitmüller, fue asumida, e incluso radicalizada, por R. Bultmann, uno de los exegetas que más han marcado la investigación reciente del Nuevo Testamento. En su *Teología del Nuevo Testamento* afirma: «*Pablo procedía del judaísmo helenístico*; su patria era Tarso de Cilicia (Hch 9,11; 21,39; 22,3). Sin duda recibió aquí su primera formación dentro del ambiente de los escribas rabinos, de lo que dan prueba sus cartas. Según Hch 22,3 habría disfrutado también de las lecciones de Gamaliel (el Mayor) en Jerusalén; sin embargo, se discute este dato e incluso se pone en duda (teniendo en cuenta Gál 1,22). En cualquier caso, él entró en contacto con la cultura helenística en su misma patria, conoció la filosofía popular y se familiarizó con la aparición del sincretismo religioso. Él, que no fue discípulo personal de Jesús, *fue ganado para la fe cristiana por el kerygma de la comunidad helenística*. [...]. La teología de Pablo representa frente a la predicación de Jesús una nueva estructura y esto demuestra justamente que Pablo tiene su lugar dentro del cristianismo helenístico. La tan a menudo y tan apasionadamente

[279] W. Heitmüller, «Zum Problem Paulus und Jesus», en K.H. Rengstrof (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964, 141.

discusión *Jesús y Pablo* es en el fondo la cuestión: Jesús y el cristianismo helenístico»[280].

Bultmann sostiene que el cristianismo helenístico fue el resultado de la combinación de elementos mistéricos y el mito gnóstico del redentor con el cristianismo de cuño palestinense; y esta concepción cristiano-helenística convirtió a Jesús en una divinidad mistérica. Incluso llega a identificar la provincia de Siria como el lugar en que se dio esta transformación del cristianismo: «El problema de la helenización de la primitiva cristiandad me parece estar estrechamente conectado con el de su 'sirificación'. La participación de Siria en la historia religiosa de la religión helenística y la primitiva religión cristiana necesita una urgente investigación»[281]. Por influjo de Bultmann bastantes estudiosos atribuyen a la comunidad cristiana de Antioquía de Siria un papel decisivo en la apertura del cristianismo palestinense al mundo helenista y su transformación radical. Según ellos, se habría formado en esta ciudad por primera vez una comunidad de cristianos provenientes en su mayoría de la gentilidad, no basada en la Ley sino en Cristo, sin vínculos con el cristianismo palestinense y Jerusalén, favoreciendo así un notable influjo sincretista sobre el cristianismo.

Si tenemos en cuenta la falta de base histórica que se detecta en esta teoría, no deja de ser sorprendente el consenso que ha ganado entre los estudiosos. M. Hengel ha llamado la atención sobre algunas cuestiones que los defensores de esta «sirificación» suelen censurar[282]. En primer lugar, poseemos un conocimiento muy limitado sobre la helenización de Siria y los cultos religiosos existentes en aquella provincia durante el período precristiano (años 350-50 a. de C.). Es más, recientemente A. Feldtkeller ha mostrado que no hay prueba de la existencia de religiones mistéricas en Siria durante los inicios del cristianismo[283]. De igual modo,

---

[280] R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (BEB 32), trad. de V.A. Martínez de Lapera, Salamanca 1987, 241-243.

[281] R. Bultmann, «Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums», en *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 102s.

[282] M. Hengel, *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ*, trans. by J. Bowden, Philadelphia 1989.

[283] A. Feldtkeller, *Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiöse plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums* (SVFR 8), Gütersloh 1994, 120-123.

F. Millar ha probado la inconsistencia del sincretismo que, según tantos estudiosos, existió en Siria durante la difusión del cristianismo[284]. Por otra parte, la literatura cristiana de origen sirio que ha llegado hasta nosotros no procede de Antioquía, sino de Edesa; por tanto, nuestras reconstrucciones de aquella comunidad se mueven en el terreno de la pura hipótesis. Por último, resulta muy dudosa la influencia del paganismo sirio sobre el judaísmo, dada la especial aversión que tenían los judíos a cualquier influjo de los cultos paganos. Buenos ejemplos de ello son la reacción del pueblo judío ante la pretensión de Antioco IV Epífanes de instaurar el culto a Zeus en el templo de Jerusalén, cuyo intento fue catalogado por el autor del libro de los Macabeos como la «abominación de la desolación» (1Mac 1,54); o la repulsión que suscitó en un judío tan helenizado como Filón la propuesta de Calígula de erigir estatuas suyas en las sinagogas de Alejandría: «Era el negocio más abominable»[285].

Si el cristianismo que encontró y predicó Pablo era el resultado de un sincretismo, sería impensable que cristianos procedentes del judaísmo como Santiago, Cefas y Juan, columnas de la iglesia de Jerusalén, dieran la mano a Pablo y Bernabé en señal de comunión (Gál 2,9). Si problemas menores, como eran los alimentos impuros, la carne de los sacrificios a los ídolos o la obligación de la circuncisión, provocaron tensiones como las que narran Lucas en los Hechos o el mismo Pablo en sus cartas, ¿qué habría sucedido si éste, como misionero enviado por la comunidad de Antioquía, hubiera predicado un sincretismo abominable? Por todo ello, consideramos como la condición histórica más probable la no existencia del sincretismo religioso en el cristianismo primitivo de Siria. Es más, la relación estrecha de Antioquía con la comunidad de Jerusalén, como hemos visto en el capítulo XV, obliga a concluir que en ella no se profesó un cristianismo diferente al de la comunidad palestinense.

M. Hengel señala además que no hay ninguna razón para considerar a la comunidad de Antioquía, en los diez primeros años de su existencia, más creativa teológicamente que las otras comunidades de Jerusalén, Siria o Cilicia. En su opinión, los desarrollos cristológicos decisivos habían tenido lugar ya antes de que la nueva fe llegara a Antioquía. Ahora bien,

[284] F. Millar, *The Roman Near East 31 BC-AD 337*, Cambridge-London 1993, 268-276.

[285] Citado en J. Danielou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, 33.

si no puede atribuirse a esta comunidad una cristología que explique el origen de la fe cristiana que acabó imponiéndose en el Imperio romano, si no se puede demostrar la existencia de una comunidad helenística con creencias diferentes a las palestinenses antes de la conversión de Pablo, si las columnas de la Iglesia de Jerusalén estaban de acuerdo con el evangelio de Pablo y Bernabé, ¿dónde hay que situar el origen del cristianismo predicado por Pablo? Todos los indicios apuntan en la misma dirección: en Jerusalén. «Las raíces de la comunidad judeocristiana/helenística, o más exactamente de la comunidad judeocristiana de habla griega en la que el mensaje de Jesús fue formulado en griego por primera vez, se remontan claramente a la más primitiva comunidad de Jerusalén, y de acuerdo con ello el primer desarrollo lingüístico de su kerygma y su cristología debe de haber tenido lugar ya allí»[286].

Recuérdese que la fundación de algunas de las comunidades más importantes, entre ellas Damasco y Antioquía, se debe a los primeros misioneros cristianos que procedían de Jerusalén. Es más, durante bastante tiempo los cristianos de origen judío formaron parte del grupo dirigente de dichas comunidades, como hemos visto que sucedió en Antioquía. Incluso es muy probable que durante las primeras décadas del cristianismo todos los misioneros provinieran del judaísmo; por lo que sabemos, Pablo fue el primero que tuvo cristianos convertidos del paganismo entre sus colaboradores. Por tanto, la concepción de Jesús como ser preexistente y divino no tiene su origen en el sincretismo de las comunidades helenísticas, sino en la misma comunidad de Jerusalén, y ciertamente en los años precedentes al protagonismo misionero de Pablo.

«El acontecimiento insólito de la resurrección —afirma C.A. Franco— fue el 'impulso creador' que abrió las inteligencias de los apóstoles y predicadores —judíos de origen y formación— para comprender sus Libros Sagrados y buscar en ellos todo lo que sobre Jesús habían anunciado los profetas [...]. Fue en el breve espacio de tiempo transcurrido entre la muerte de Jesús y la conversión de San Pablo cuando se formaron los fundamentos cristológicos que dominan el Nuevo Testamento. En estos cuatro o cinco años, junto a la sucesión vertiginosa de los hechos —muerte y resurrección de Cristo, nacimiento de la Iglesia, misión entre los gentiles...— discurría el desarrollo de la cristología de forma que el Mesías

[286] Cf. M. Hengel, *The 'Hellenization'*, 18.

Jesús, vencido aparentemente por el grupo fariseo, llegó a situarse en el sitio reservado hasta ahora a la Ley: el único camino de salvación para los hombres. La última aparición de Jesús resucitado al fariseo de Tarso cerraba este espacio de tiempo tan decisivo para la formación de la cristología. Sus frutos se verían años después, cuando la misión de San Pablo en el Oeste y la aparición de sus cartas mostrasen hasta qué punto fue importante esta primera etapa de los orígenes del cristianismo»[287].

Después de nuestro estudio, hemos llegado a una conclusión opuesta a la de aquellos que defienden la existencia de un cristianismo helenista diferente del palestinense: Antioquía y Jerusalén confesaban la misma fe, y su origen hay que situarlo en la comunidad que se formó después de los acontecimientos pascuales. Toda la reflexión de la comunidad cristiana de Jerusalén consistió en tomar conciencia de las consecuencias de la pretensión divina que manifestó Jesús durante su vida terrena y del acontecimiento extraordinario de su resurrección. De hecho, la investigación exegética ha puesto en evidencia el carácter arameo y tradicional de las fórmulas y confesiones de fe que encontramos en las cartas de Pablo: lo que él transmite lo ha recibido como tradición (1Cor 15,3). En realidad, la influencia de la cultura helenista que podemos encontrar en las cartas de Pablo son ciertos elementos de diatriba, algunos términos estoicos con un significado diferente al usado en estos círculos, algunas técnicas retóricas y ciertos conocimientos de costumbres griegas. Todos estos datos indican a Jesús de Nazaret como verdadero fundador del cristianismo y a Jerusalén como lugar en que se formuló por primera vez la cristología.

[287] C.A. Franco, «*Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor*»: CEv 9 (1974) 23s.

Capítulo XIX
LA CONTROVERSIA CON EL JUDAÍSMO

Con frecuencia los evangelios y los Hechos narran los sucesos de un modo muy sucinto, ofreciendo ciertamente información acerca de las cuestiones esenciales, pero dando por sabidas otras muchas. No debemos olvidar que estos escritos van dirigidos a los contemporáneos, es decir, a aquellos que fueron también testigos o que tuvieron oportunidad de oír la narración de lo sucedido en boca de los testigos. Por esta razón, junto a otros motivos, los autores sagrados no se detuvieron a detallar pormenores ni situar en su contexto los sucesos. Esta característica de los escritos cristianos primitivos dificulta no poco nuestro acceso al conocimiento de lo sucedido realmente, y en muchos casos debemos conformarnos más con hipótesis posibles que con datos comprobados. Un buen ejemplo de esta particularidad son los relatos que hablan de las primeras persecuciones que sufrieron los cristianos. Las informaciones que ofrecen los Hechos de los Apóstoles u otros escritos del Nuevo Testamento son muy someras. Los relatos de Lucas nos permiten deducir con facilidad que las autoridades judías mantuvieron una tensa relación con el cristianismo, pues en varias ocasiones impusieron castigos a los apóstoles por predicar en nombre de Jesús (Hch 4,3-6; 5,18.33.40), dieron muerte a Esteban (7,54-60), desencadenaron una persecución contra los cristianos de lengua griega (8,1; 9,1-2.13-14) y se aliaron con el rey Agripa I para favorecer la ejecución de los responsables cristianos (12,1-3). Pero la información sobre los motivos y algunos de los protagonistas principales nunca es demasiado explícita. Por ello interesa buscar con atención todo vestigio o huella que permita conocer lo que sucedió del modo más completo posible.

1. La casa de Anás

Durante la vida de Jesús y los primeros decenios del cristianismo la autoridad máxima religiosa del judaísmo estuvo detentada en varias ocasiones por miembros de la familia de Anás[288]. Este sacerdote de tendencia saducea accedió al cargo del sumo sacerdocio en el año de la destitución de Arquelao (año 6 d. de C.) y se mantuvo en él hasta el año 15[289]. Seguramente era ya un hombre rico cuando fue nombrado sumo sacerdote, pues dicho cargo, durante la dominación romana, se solía obtener mediante el pago de una fuerte suma al poder civil. No obstante, el hecho de que el sumo sacerdote tuviera el monopolio de todas las ventas de objetos que los peregrinos necesitaban para participar en el culto del Templo de Jerusalén favoreció sin duda que sus riquezas se multiplicaran durante el tiempo que ejerció esta responsabilidad.

Los evangelios atribuyen a Anás y sus aliados la decisión de dar muerte a Jesús[290], y Lucas en los Hechos hace responsable al clan de Anás de todos los intentos por impedir la predicación cristiana[291]. Señalemos los más significativos. Durante el sumo sacerdocio de Caifás (años 18-36), yerno de Anás, no sólo tuvo lugar el juicio y la condena de Jesús, sino también las primeras persecuciones cristianas y la muerte de Esteban. Bajo el sumo sacerdocio de dos hijos de Anás, Matías (años 42-44) y Anano (año 62), sufrieron el martirio Santiago, el hermano de Juan (año 42/43) y Santiago, el obispo de Jerusalén (año 62). Es cierto que fue el rey Herodes Agripa I quien mandó ejecutar a Santiago el Mayor, pero Lucas señala con claridad que lo hizo para agradar a los judíos (Hch 12,1-3) y Flavio Josefo describe las buenas relaciones que tuvo este rey con la aristocracia religiosa judía[292]. En cuanto a Santiago el Menor, el relato de Flavio Josefo no deja ninguna duda acerca de la responsabilidad total del sumo sacerdote Anano[293].

---

[288] Los sumos sacerdotes de la familia de Anás son: Anás (6-15); Eleazar (16-17, hijo); Caifás (18-36, yerno); Jonatán (37, hijo); Teófilo (37-41, hijo); Anano (62, hijo).

[289] Cf. para todo este apartado P. Gaechter, *The Hatred of the House of Annas*: ThS 8 (1947) 3-34.

[290] Cf. Mc 14,1par; Jn 11,47-50; Lc 22,52; Jn 18,13; etc.

[291] Cf. Hch 4,5-7.17-18.21; 5,17-18.28.40; etc.

[292] Cf. Flavio Josefo, *Ant* 19,297-299.

[293] Cf. Flavio Josefo, *Ant* 20,200.

Esta unión estrecha entre las persecuciones cristianas y el clan de Anás no es una mera coincidencia; creemos que el hecho de que los cristianos sufrieran siempre persecución bajo los mandatos de los sumos sacerdotes de la casa de Anás muestra con claridad que estamos ante los verdaderos enemigos del cristianismo naciente. Cuál era el motivo del odio y la enemistad que Anás y su familia sintieron por Jesús y los cristianos lo podemos solamente deducir de las breves referencias que encontramos en los primeros escritos cristianos.

2. La reacción violenta de las autoridades judías

Según los testimonios cristianos, los motivos de la tensa relación de las autoridades saduceas respecto al cristianismo son de carácter religioso. En el capítulo X hemos llamado la atención sobre cómo los Hechos de los Apóstoles identifican en tres ocasiones el celo santo de los judíos como la causa de la persecución cristiana[294]. Este celo tenía su origen en el mismo contenido de la predicación cristiana, que proclamaba a Jesús de Nazaret, a quien el sanhedrín había juzgado y condenado como hereje y blasfemo, exaltado a la diestra de Dios, y lo presentaba como Salvador de vivos y muertos. Adherirse a Jesús significaba ir contra el juicio del sanhedrín; reconocerle como el Salvador era cuestionar la Ley mosaica como única vía de salvación. No es de extrañar que las autoridades judías y sus seguidores intentaran defender la santidad de Dios y la exclusividad salvífica de la Ley impidiendo esta predicación, e incluso buscando hacer desaparecer a sus verdaderos promotores.

Tenemos un testimonio de primera mano acerca de este celo santo de los judíos contra la predicación apostólica en la primera carta de Pablo a los cristianos de Tesalónica; se trata de la primera epístola escrita por el Apóstol a sus comunidades. Muchos estudiosos consideran este escrito el más antiguo del Nuevo Testamento, y suelen fechar su redacción en el año 50/51. La fundación de esta comunidad, como hemos visto, se remonta al segundo viaje misionero de Pablo (Hch 17). A su llegada a esta ciudad, según había obrado en ocasiones anteriores, el Apóstol comenzó dirigiendo su predicación solamente a los judíos (v.2-3). En poco tiempo

[294] Hch 5,17; 13,45; 17,5.

obtuvo las primeras conversiones judías (v.4), lo que desencadenó el celo santo de los judíos ortodoxos (v.5). Por instigación suya, la población de la ciudad se sublevó contra Pablo y Silas, que se vieron obligados a huir a Berea. Pablo, después de pasar por Atenas, donde obtuvo un fracaso notable en el Areópago, llegó a Corinto. Desde allí escribió su primera carta a los Tesalonicenses, después de haber recibido noticias de dicha comunidad a través de Timoteo (1Tes 3,1-2). Pues bien, en este escrito paulino leemos:

> «Por esto también nosotros damos gracias a Dios incesantemente de que, habiendo vosotros recibido la palabra de Dios, que de nosotros oísteis, la abrazasteis no como palabra de hombre, sino tal cual es verdaderamente, como palabra de Dios, la cual ejerce su eficacia en vosotros los creyentes. Pues que vosotros, hermanos, os hicisteis imitadores de las Iglesias de Dios que están en la Judea en Cristo Jesús, por cuanto las mismas cosas padecisteis también vosotros de parte de vuestros compatriotas que ellos mismos de parte de los judíos, los cuales, no contentos con matar al Señor Jesús y a los profetas, también a nosotros nos persiguieron; que no agradan a Dios y son contrarios a todos los hombres; que nos estorban a nosotros al predicar a los gentiles para que se salven, obstinados siempre en colmar la medida de sus pecados; pero está para descargar sobre ellos la ira hasta el colmo» (2,13-16).

En estos versículos, Pablo alude a algún tipo de persecución sufrido por los cristianos de Tesalónica, aunque no informa acerca de si sufrieron tortura física o perdieron algunos de sus derechos como ciudadanos. Esta circunstancia evoca en Pablo el recuerdo del rechazo y condena que sufrieron Jesús y los profetas a manos de los judíos, que continúan además persiguiendo a todos aquellos que en Judea se han adherido al cristianismo. El mismo Pablo también ha tenido que sufrir por causa de ellos. Muchos estudiosos consideran este recuerdo de Pablo como claramente «antijudío» y, por ello, han preferido estimar estos versículos como un añadido posterior. Las razones que han alegado son de distinta naturaleza. Por una parte identifican una ruptura redaccional clara entre el v.14 y el v.15s, resaltada por la repetición de la acción de gracias (cf. 1,2s). Por otra, apelan a los mismos escritos del Apóstol para mostrar que estos versículos

son contradictorios con el pensamiento de Pablo reflejado en Rom 9,3; 10,1. Incluso algunos estudiosos han identificado la ira divina del v.16 con la destrucción de Jerusalén, en cuyo caso habría que considerar estos versículos como una adición posterior al año 70. Pero ninguna de estas razones es convincente. Ante todo es incuestionable la unidad de la carta, como manifiestan no sólo el estilo y temática, sino también toda la tradición textual; es decir, es inviable la hipótesis de una añadidura debida a un copista posterior. Por otra parte, el pensamiento de Pablo respecto al judaísmo no es uniforme ni lo refleja solamente la carta a los Romanos, también Gál 1-2 o Flp 3,5-7 expresan su concepción de la religión judaica. Por lo demás, Pablo hace alusiones en varias cartas a las frecuentes dificultades ocasionadas por los judíos en los lugares donde predicó el Evangelio[295]. Ni siquiera la repetición de la acción de gracias tiene peso alguno, ya que no es infrecuente que divida en sus cartas la acción de gracias en dos partes[296]. Por añadidura, el vocabulario es claramente paulino en todo el pasaje.

La autenticidad de este comentario paulino no se puede cuestionar. En él, el Apóstol muestra con claridad la hostilidad que sufría el cristianismo naciente de parte de las autoridades judías, que declararon una guerra sin cuartel a los misioneros cristianos intentando impedir por todos los medios posibles la predicación cristiana y procurando frenar de algún modo las conversiones de los judíos y temerosos de Dios al cristianismo. Evidentemente la intención de Pablo al referirse a estas persecuciones y dificultades no era informar a los cristianos de Tesalónica de algo que conocían muy bien, de ahí su estilo escueto, sino transmitirles el significado teológico de lo que están padeciendo: Dios se sirve de estas circunstancias para hacerles semejantes a Jesús y a Pablo.

---

[295] Así, durante su estancia en Asia (1Cor 16,9; 2Cor 1,8; cf. Hch 19,9; 20,18s), en Tesalónica y Filipos (1Tes 2,2.3-12.14.-17; cf. Hch 17,5-10), en Galacia (Gál 4,29; 5,11). Otras referencias a las persecuciones y dificultades ocasionadas por los judíos tenemos en Rom 15,31; 2Cor 11,24.26.30-33; 2Tm 3,11; y también en Hch 13,45-52; 14,2-7.19; 20,19; 21,11; 23,12-15.

[296] No podemos detenernos en mostrar con detalle todos los argumentos que se oponen a considerar estos versículos como una adición posterior. Baste señalar someramente que toda la carta tiene un desarrollo orgánico, que 2,13 retoma la acción de gracias porque han recibido la palabra de Dios, y que los v.13-16 se unen a lo anterior con la expresión διὰ τοῦτο, como sucede en otros lugares de las cartas paulinas (cf. Rom 1,26; 5,12; 1Cor 4,17; etc.).

Las múltiples referencias que tenemos en las cartas de Pablo y en los Hechos de los Apóstoles deberían ser suficientes para aceptar como información histórica veraz esta hostilidad que las autoridades judías tuvieron respecto a los seguidores de Jesús. Huellas de este hostigamiento de los responsables del judaísmo hay también en la noticia de Flavio Josefo sobre la muerte de Santiago el Menor y la maldición de los cristianos que fue introducida en el culto sinagogal. Esta enemistad, que nacía de un celo santo equivocado, ocasionó no sólo castigos y torturas por parte del judaísmo y el poder civil, sino incluso la muerte. Clemente Romano, por ejemplo, atribuye la muerte de Pedro y Pablo al celo de los judíos:

> «Por celo (ζῆλον) y envidia fueron perseguidos los que eran máximas y justísimas columnas de la Iglesia y sostuvieron combate hasta la muerte. Pongamos ante nuestros ojos a los santos Apóstoles. A Pedro, quien, por celo injusto (ζῆλον ἄδικον), hubo de soportar no uno ni dos, sino muchos más trabajos. Y después de dar así su testimonio, marchó al lugar de la gloria que le era debido. Por celo (ζῆλον) y rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia. Por seis veces fue cargado de cadenas; fue desterrado, apedreado; hecho heraldo de Cristo en Oriente y Occidente, alcanzó la noble fama de su fe; y después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de haber llegado hasta el límite del Occidente y dado su testimonio ante los príncipes, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia» (1Cor 5,2).

Que aquí se alude a los judíos, aunque no sean explícitamente nombrados, se puede deducir fácilmente del elenco de las pruebas y sufrimientos que los apóstoles padecieron, cuyo origen, según informan los Hechos, hay que identificarlo en la iniciativa de los judíos celosos.

3. La ruptura total con el judaísmo

Poco después de la muerte de Santiago, la situación social de Palestina se encrespó de tal modo que explotó una revuelta judía contra el poder romano; fue el comienzo de la primera guerra judía (años 66-70). En los

años previos a la guerra, la comunidad cristiana abandonó Jerusalén y se estableció en Pella, ciudad de la Transjordania[297]. Esta emigración de los cristianos de Jerusalén es confirmada indirectamente por el hecho de que tras la muerte de Santiago no se eligió inmediatamente su sucesor para la sede de Jerusalén, sino sólo después de la destrucción de esta ciudad, como afirma Eusebio de Cesarea: «Después del martirio de Santiago y de la toma de Jerusalén, que le siguió inmediatamente, es tradición que los apóstoles y discípulos del Señor que todavía vivían se reunieron de todas partes en un mismo lugar, junto con los que eran de la familia del Señor según la carne (pues muchos de ellos aún vivían), y todos celebraron un consejo sobre quién debía ser juzgado digno de suceder a Santiago, y todos, por unanimidad, decidieron que Simeón, el hijo de Clopás» (*Hist. Eccl.* III,11). Este intervalo de casi diez años es mucho tiempo para que la comunidad cristiana de Jerusalén estuviera sin guía, a no ser que durante aquellos años no hubiera ninguna comunidad en aquella ciudad y, por tal motivo, no fuera necesario elegir un sucesor para la sede vacante.

La ruptura total del cristianismo y el judaísmo tuvo lugar a raíz de la destrucción de Jerusalén en el año 70. Durante los años posteriores a la guerra judía se encona la rivalidad entre judíos y cristianos, como reflejan bien la *Epístola de Bernabé*, la *Disputa de Jasón y Papisco sobre Cristo*, de Aristón de Pella (obra que se ha perdido y de la que tenemos sólo referencias en algunas obras de Orígenes y Jerónimo), y el *Diálogo con Trifón*, de Justino. Gracias a esta obra de Justino, cuyo objetivo es mostrar que Jesús es Dios y que la Ley mosaica ya no es el camino de la salvación, sino la fe en Cristo como Mesías, sabemos que los judíos evitaban cualquier relación con los cristianos, a los que consideraban heréticos (38,1), e introdujeron en el culto diario de las sinagogas la maldición de los cristianos (96,2); los cristianos, por su parte, condenaban el rechazo de los judíos a aceptar la divinidad de Jesús (8,3; 10,3) y les acusaban de ser los propagadores de las calumnias contra los cristianos (17,1).

[297] Cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* III,5,3. Véase también J. Wehnert, *Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella: historisches Faktum oder theologische Rekonstruction? Bemerkungen zu einem neuen Buch*: ZK 102 (1991) 231-255.

4. Las cartas a las iglesias de Asia

El último libro del Nuevo Testamento, atribuido desde antiguo al apóstol Juan, no resulta fácil de fechar. Dado que esta obra fue escrita para consolar y fortalecer a cristianos perseguidos, los estudiosos han identificado dos posibles períodos: el reinado de Nerón o el de Domiciano. A favor de la primera posibilidad, entre otras razones, está el dato de que no aluda a la destrucción de Jerusalén; es más, su templo, aunque profanado, sigue en pie. Sin embargo, el testimonio más antiguo sobre este libro, el de Ireneo de Lyón, sitúa su composición en tiempo del emperador Domiciano. Sea una u otra posibilidad, todos coinciden en que la situación eclesial que este libro refleja corresponde a los últimos años del siglo I.

Pues bien, la primera parte del Apocalipsis, que significa «revelación», se compone fundamentalmente de siete cartas a otras tantas comunidades de Asia, presentes en algunas de las ciudades más famosas de la época: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea. En algunas de ellas se observa cómo en estas comunidades, insertadas en el ambiente cultural y religioso helenísticos, existía también, al igual que en las de Palestina, una gran tensión entre cristianos y judíos. En Esmirna, por ejemplo, los judíos se oponen a la existencia de la comunidad cristiana, a la que intentan destruir con sus denuncias ante las autoridades civiles, lo cual motivará el encarcelamiento de algunos miembros de la comunidad (Apo 2,10). Por ello, el autor del Apocalipsis no duda en llamar a los judíos «sinagoga de Satanás» (v.9); es decir, no es un pueblo congregado por Dios, sino por Satanás, el adversario en la historia del plan divino de salvación. También denomina su acción como «blasfemia», quizá porque se oponían a los cristianos blasfemando contra Dios y su enviado, Jesús, o quizá porque calumniaban a los cristianos para acarrearles la antipatía de los habitantes y la autoridad de la ciudad.

La comunidad de Filadelfia sufre también la oposición de la sinagoga local, circunstancia que sirvió para poner de manifiesto la fidelidad de esos cristianos perseguidos. Una vez más, los judíos adversarios del cristianismo son llamados «sinagoga de Satanás» (3,9). En esta ciudad, no obstante, algunos judíos reconocerán la verdad de la fe cristiana y entrarán a forma parte de la comunidad cristiana: «Mira, haré que vengan y se postren ante tus pies, y conozcan que yo te he amado» (v.9).

Quizá también en la carta dirigida a la comunidad de Éfeso pueda entenderse en clave antijudía la invectiva contra aquellos que se llaman a sí mismos apóstoles y no lo son (2,2). Aunque aquí no se habla de judíos, el hecho de que aluda a algunos que se han investido falsamente de una misión entre los cristianos puede evocar la polémica paulina contra los falsos apóstoles; es decir, el autor sagrado puede estar aludiendo a aquellos judíos enviados desde Jerusalén para descalificar la misión cristiana e intentar con sus pláticas que sus hermanos de la diáspora no apostataran de su fe adhiriéndose al cristianismo.

Los pasajes citados son algunas huellas, no sólo de que las autoridades judías locales de Asia consideraban el cristianismo como un verdadero peligro para la religión mosaica, sino también de que los cristianos se concebían como una realidad diferente del judaísmo. La Iglesia no se reúne en los lugares señalados para la comunidad judía; es más, por su oposición y rivalidad consideran la sinagoga como obra de Satanás. Seguramente esta separación fue propiciada por el continuo rechazo que experimentaron los cristianos de parte del judaísmo oficial. Sin embargo, no hay en ellos una renuncia a sus antiguas raíces, a su pertenencia al pueblo elegido. Ellos son miembros del pueblo de Israel, hijos de Abrahán; en ellos se cumple la promesa de la antigua alianza. Es más, el autor del Apocalipsis, al denominar a los adversarios como aquellos «que se dicen ser judíos y no lo son», parece insinuar que la comunidad cristiana reivindicaba para sí misma la identidad del verdadero Israel; algo que ya hemos visto aparecer en el uso de la expresión «Iglesia de Dios».

Capítulo XX
EL CRISTIANISMO Y EL IMPERIO ROMANO

1. La primera relación del cristianismo con el poder romano

Uno de los primeros hechos que debemos vincular con la autoridad romana es el nombre «cristianos» con el que se calificó por primera vez a los seguidores de Jesús en la ciudad de Antioquía (Hch 11,26). El nombre no parece ser resultado de una elección de los miembros de la comunidad cristiana, sino el imponerse de una costumbre de la población de Antioquía. La desinencia latina del término (*-ianus*) indica que surgió muy probablemente en las dependencias del gobernador de Siria; algo que vendría a confirmar el uso legal del verbo χρηματίζω. La aparición de este nombre específico muestra que, aun permaneciendo los cristianos vinculados al judaísmo en esa época, se presentaban como una realidad diferenciada y suficientemente significativa para llamar la atención de la autoridad romana.

Dejando a un lado el juicio de Jesús ante Poncio Pilato, cuyo origen hay que situar en el celo religioso de las autoridades judías, y las muertes violentas de Esteban, Santiago el Mayor y Santiago, obispo de Jerusalén, acusados y ejecutados por los judíos, las informaciones que ofrecen los primeros escritos cristianos muestran que el poder romano mantuvo con el cristianismo en sus inicios una posición no beligerante. Lucas, por ejemplo, narra varios episodios en que los judíos acusaron a los cristianos ante los representantes de Roma; en todos ellos la autoridad romana evita decididamente cualquier implicación en esos conflictos. A diferencia de lo que sucedió con Jesús y los primeros cristianos bajo el gobierno de Pilato

y el sumo sacerdocio de Caifás, esas denuncias judías son consideradas religiosas y, por tanto, los magistrados romanos se niegan a acceder a las presiones judías. Así sucede en el año 51 cuando los judíos acusan a Pablo en Corinto ante Galión, procónsul de Acaya (18,12ss), en el prendimiento e interrogatorio de Pablo a cargo de Claudio Lisias en Jerusalén (23,26-30), durante la prisión de Pablo en Cesarea bajo el gobierno de Félix (23,28-29; 24,22-23.27) e igualmente durante la prefectura de Festo (25,19; 26,30-32). Incluso tenemos noticia del interés positivo que el procónsul de Chipre, Sergio Paulo, manifestó ante la predicación de Pablo y Bernabé en el año 46 (13,4-12). Otra huella de esta postura favorable de la autoridad romana la tenemos en el proceso contra Pomponia Graecina, mujer de la aristocracia senatorial. En el año 57 fue acusada de «superstición extranjera», por lo que se la sometió al juicio de su marido A. Plaucio, ex cónsul, que la declaró inocente[298]. En esa época ya no estaba vigente la costumbre del juicio familiar; sin embargo, el emperador permitió para este caso la recuperación de dicha práctica. Es muy probable que este permiso imperial pretendiera promover una solución favorable para la acusada, al mismo tiempo que buscaba no generar un escándalo en la alta sociedad romana. De igual modo la deposición del sumo sacerdote Anano (año 62) por parte del procurador Albino a causa del abuso de poder en el caso de Santiago, obispo de Jerusalén, puede ser considerada otra señal de la benevolencia que el poder romano manifestó en relación con el cristianismo de los orígenes.

Podemos considerar también signo del buen entendimiento que existía entre el cristianismo y el poder romano durante las primeras décadas de nuestra era las recomendaciones que Pablo hace a los cristianos de la comunidad de Roma acerca de la obediencia a las autoridades constituidas: «Toda alma se someta a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad que no sea instituida sino por Dios; y las que existen, por Dios han sido ordenadas. Así que el que se insubordina contra la autoridad se opone a la ordenación de Dios, y los que se oponen, su propia condenación recibirán. Porque los magistrados no son objeto de temor para la buena acción, sino para la mala. ¿Quieres no temer la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogio; porque de Dios es ministro respecto de ti para bien. Mas si obrases el mal, teme; que no en vano lleva la espada;

[298] Cf. Tácito, *Ann.* XIII,32,2.

porque de Dios es ministro, vengador para castigo del que obra el mal» (Rom 13,1-4)[299].

¿A qué se debió esta actitud benigna del poder romano hacia el cristianismo? Algunos estudiosos creen identificar en algunos pasajes de las obras de Justino y Tertuliano, autores cristianos del siglo II, una mención de que Pilato envió un informe a Tiberio sobre los sucesos ocurridos con ocasión de la muerte de Jesús. Al tener conocimiento de la existencia de personaje tan singular, Tiberio propuso al Senado reconocer la religión cristiana e integrar a Jesús en el Panteón. Aunque el Senado rechazó semejante propuesta, Tiberio mantuvo una posición favorable al cristianismo durante su gobierno. La noticia del *senatusconsultum* transmitida por Tertuliano dice así: «Así Tiberio, en cuyo tiempo se introdujo el nombre cristiano en el mundo, cuando le anunciaron desde la Siria Palestina los hechos que allí habían revelado la verdad de nuestro Dios, los presentó al Senado con la prerrogativa de su voto para legalizar el culto. El Senado rechazó la propuesta, porque no la había comprobado él mismo; el César se mantuvo firme en su sentencia, amenazando con pena capital a los acusadores de los cristianos» (*Apol* 5,2)[300]. Algunos cronistas cristianos posteriores sitúan este suceso en el año 35. Es probable que el tenor de la información fuera favorable a los cristianos y destacara la inconsistencia de la acusación judaica y la no peligrosidad política de la nueva fe. «La noticia de una nueva 'secta' judía, combatida por las autoridades oficiales, pero aceptada por una parte del pueblo, cuya difusión eliminaba cualquier violencia política y antirromana del mesianismo y acentuaba, por el contrario, su carácter religioso y moral, no podía sino interesar a Tiberio, cuya principal ambición era —lo sabemos también por Tácito (*Ann.* VI,32,1) y precisamente en el relato sobre el 35— la de resolver las controversias externas *consiliis et astu*, con astucia y habilidad diplomática, mejor que con las armas y la represión»[301].

---

[299] Cf. también 1Pe 2,13-14. Los estudiosos suelen fechar la carta a los Romanos en el año 57.

[300] Tertuliano, *Apol* 21,24, vuelve a referirse a esta noticia: «Pilato, también él en su conciencia ya cristiano, anunció todas estas cosas acerca de Cristo al entonces césar Tiberio». Cf. también Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* II,2,1. Justino parece referirse a este informe de Poncio Pilato en dos lugares de su Apología mediante la expresión «podéis comprobarlo por las Actas redactadas en tiempo de Poncio Pilato» (cf. *Apol I*,35,9; 48,3).

[301] Cf. M. Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, 25.

Fuera lo que fuere de la consulta al Senado, el emperador tomó una decisión que influiría ciertamente en favor del cristianismo. Ante la inestabilidad que sufría la zona de Siria, Tiberio envió a L. Vitelio con la misión de poner orden y asegurar la paz decidiendo la sucesión del trono armeno, estableciendo relaciones con partos e iberos y sometiendo de nuevo a Aretas, rey de Damasco. Poco después de la llegada a Siria, Vitelio destituyó al gobernador de Judea, Pilato, y le envió al emperador para que rindiera cuentas de las graves acusaciones que tanto judíos como samaritanos le habían hecho llegar. Pero el hecho más significativo en relación a los cristianos fue la destitución del sumo sacerdote Caifás en el 36/37[302], que proporcionó un tiempo de paz y tranquilidad a la Iglesia naciente (cf. Hch 9,31).

2. *¿Un* senatusconsultum *de Tiberio?*

Muchos autores consideran la noticia de Tertuliano como una invención apologética. Pero, según M. Sordi, hay buenas razones para considerarla auténtica. En primer lugar, el contexto en el que se halla esta noticia patrística apoya su valor histórico. Tertuliano, para afirmar la licitud del cristianismo, apela a la razón y la justicia, mientras que sus interlocutores romanos oponen la autoridad de sus leyes (*Apol* 4,3: *non licet esse vos*)[303]. La conclusión que saca Tertuliano de esta situación es lógica: las leyes injustas deben ser cambiadas (*Apol* 4,13). En este contexto informa acerca del origen de estas leyes injustas, que identifica con el rechazo del Senado a la petición de Tiberio (*Apol* 5,1). Ciertamente este emperador no ejecutó la propuesta del Senado, pero lo hará Nerón más adelante, siendo así el primer emperador en aplicar la normativa anticristiana decidida por el Senado. La intervención de Tiberio proponiendo el reconocimiento del culto a Cristo tendría un objetivo concreto: proteger a los cristianos de la autoridad judía. Algo semejante había sucedido con los samaritanos. Eusebio de Cesarea, habiendo tenido acceso a las actas martiriales de Apolonio, el cual fue decapitado bajo Cómodo (183-185), afirma que su

[302] Parece ser que esta destitución fue una decisión de Tiberio; cf. Flavio Josefo, *Ant* 18,90.95.

[303] Es decir, no es lícito que existáis.

martirio se llevó a cabo apelando a un decreto del Senado, una ley antigua, cuyo contenido en las actas martiriales que nos han llegado se expresa con una fórmula muy semejante a la de Tertuliano: «no es lícito ser cristiano»[304]. El hecho de que Tácito no haga ninguna mención en sus *Anales* a este *senatusconsultum* puede deberse a que, como él mismo informa, dicho escritor latino sólo se interesa en el año 35 de política exterior, «para reposarse el alma de los males internos» (*Ann.* VI,38,1). Por estos motivos, la estudiosa italiana cree que el *senatusconsultum* debió existir, ya que, si no hubiera sido así, difícilmente Tertuliano hubiera inventado una normativa anticristiana, es decir, algo que hacía legales las persecuciones.

Son muchos los autores que se resisten a admitir los argumentos de M. Sordi. He aquí cómo se expresa recientemente uno de ellos: «Aunque esta hipótesis es sostenida con gran inteligencia y erudición, de hecho no es creíble. Las noticias neotestamentarias recordadas por Sordi en relación 'a procesos y ejecuciones abusivas', y también sobre la 'difusión en toda la provincia de la nueva fe' ya en los primeros años de vida del cristianismo, no pueden engañar. Esos acontecimientos no tuvieron la importancia y el eco políticos que les atribuyen las fuentes cristianas (es decir, sustancialmente los Hechos de los Apóstoles), sino que tienen que ser notablemente redimensionados. Estos acontecimientos cristianos eran incidentes de una provincia oriental bastante marginal y constituían sólo la continuación de los problemas planteados desde siempre a Roma por el pueblo judío. No es imaginable que Tiberio pudiera distinguir inmediatamente a los cristianos de los judíos, y hubiera propuesto incluso el reconocimiento de su fundador como dios al Senado»[305].

Ciertamente es muy probable que la sociedad romana, en los últimos años del gobierno de Tiberio, no fuera capaz de distinguir al cristianismo del judaísmo. El origen palestinense del cristianismo, su fe monoteísta, su rechazo a participar en las ceremonias oficiales y su negativa a comer carne ofrecida a los ídolos eran características compartidas con el judaísmo; por tanto, fácilmente inducirían a confusión. Por añadidura, los primeros misioneros cristianos, al igual que muchos de los miembros de las comunidades, eran de origen judío. Si además tenemos en cuenta que en la comunidad cristiana se

[304] Cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* V,21,4.

[305] Cf. G. Jossa, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca de una propria identità* (SB 142) Brescia 2004, 176s.

aceptaron ciertas normas legales de pureza, como nos recuerda Lucas en su relato sobre el concilio de Jerusalén (Hch 15), debemos reconocer que los romanos tenían demasiados motivos para confundir las dos religiones en los primeros años de la aparición del cristianismo.

En cualquier caso, las autoridades romanas, hasta el año 62, manifestaron abiertamente su intención de no permitir acciones violentas contra los cristianos. Como ya hemos dicho, la única persecución que la Iglesia naciente sufrió dentro de Palestina fue bajo el reinado de Herodes Agripa I (41-44), que decapitó a Santiago, el hermano de Juan, y apresó a Pedro (Hch 12,1-3). Muerto Agripa I la paz volvió a restablecerse y el cristianismo continuó con su predicación (Hch 12,24). Durante las primeras décadas de la difusión del cristianismo, como hemos visto, tanto los representantes del poder romano como las autoridades locales aparecen bien dispuestos hacia los cristianos y decididos a no admitir las acusaciones de los judíos[306]. Solamente tenemos una excepción en la ciudad de Filipos, cuyos magistrados maltrataron y encarcelaron a Pablo y Silas; aunque fue considerada explícitamente una decisión injusta, tomada quizá por la presión popular (Hch 16,19-39). Tampoco tuvieron problemas los cristianos con la autoridad romana durante los primeros años del gobierno de Nerón. Basta recordar que en esa época se concluyó felizmente el primer proceso de Pablo (62?), al cual mientras estuvo prisionero se le otorgó la máxima libertad en la predicación del Evangelio (Flp 1,13; 4,22), y, como hemos visto, se desarrolló favorablemente el proceso de Pomponia Graecina (57), mujer de la aristocracia senatorial acusada de «superstición extranjera»[307], que fue absuelta por el tribunal de su marido, A. Plaucio, ex cónsul y vencedor en Britania. Aunque se ha discutido acerca de si la expresión «superstición extranjera» podía designar el judaísmo, parece más probable que con ella se aluda al cristianismo[308].

---

[306] Cf. Hch 13,7-12; 18,12-18; 19,23-40.

[307] El cambio de vida (¿conversión?) de Pomponia Graecina tuvo lugar en el 42 con la muerte de su amiga Julia, hija de Druso, fecha en la que suele situarse la llegada de Pedro a Roma.

[308] Cf. B. De Rossi, *Roma sotterranea cristiana I*, Roma 1864, 306ss, que ofrece información sobre el hallazgo en las catacumbas de San Calixto de una piedra sepulcral con el nombre Pomponio Grecino, descendiente de la familia de los Pomponios. No se olvide que la catacumba de San Calixto fue excavada en terreno propiedad de los Pomponios. Incluso la severidad con que se describe a esta matrona armoniza más con la imagen de seriedad atribuida a los cristianos.

3. El cambio político de Nerón

En el año 62/63 tuvo lugar un giro decisivo en el gobierno de Nerón. Por una parte, da comienzo a un principado de tipo teocrático y orientalizante; por otra, rompe con la clase senatorial de formación estoica. En esa época tienen lugar varios sucesos significativos: muere, quizá no de muerte natural, el prefecto del pretorio Afranio Burro, se retira Séneca de la política y Nerón repudia a Octavia, hija de Claudio, para casarse con Popea. Justamente en esos años debemos situar el cambio de política respecto al cristianismo. Sabemos que la primera persecución cristiana tuvo como detonante el incendio de Roma. He aquí cómo Tácito relata el incendio sucedido en el verano del año 64 y la posterior persecución de la comunidad cristiana de Roma:

«Sigue una catástrofe —no se sabe si debida al azar o urdida por el príncipe, pues hay historiadores que dan una y otra versión—, que fue la más grave y atroz de cuantas le sucedieron a esta ciudad por la violencia del fuego. Surgió en la parte del Circo que está próxima a los montes Palatino y Celio; allí, por las tiendas en las que había mercancías idóneas para alimentar el fuego, en un momento estalló y creció el incendio, y azuzado por el viento cubrió toda la longitud del Circo. En efecto, no había por medio casas protegidas por recintos resistentes, ni templos rodeados de muros, ni cosa alguna que pudiera representar un obstáculo. El incendio se propagó impetuoso, primero por las partes llanas, luego subiendo a las alturas, para devastar después nuevamente las zonas más bajas; y se adelantaba a los remedios por lo rápido del mal y porque a ello se prestaba la Ciudad, con sus calles estrechas que se doblaban hacia aquí y hacia allá y sus manzanas irregulares, tal cual era la vieja Roma. Se añadían, además, los lamentos de las mujeres aterradas, la incapacidad de los viejos y la inexperiencia de los niños, y tanto los que se preocupaban por sí mismos como los que lo hacían por otros, arrastrando o aguardando a los menos capaces, unos con sus demoras, los otros con su precipitación, ocasionaban un atasco general. Muchos, mientras se volvían a mirar atrás, se veían amenazados por los lados o por el frente, o si habían logrado escapar a las zonas vecinas, acababan también aquéllas ocupadas por las llamas, e incluso las que les parecían alejadas las hallaban en la misma

situación. Al fin, sin saber de dónde huir ni hacia dónde tirar, llenaban las calles, se tendían por los campos; algunos, perdidos todos sus bienes, incluso sin alimentos con que sustentarse por un día, otros por amor a los suyos a quienes no habían podido rescatar, perecieron a pesar de que hubieran podido salvarse. Y nadie se atrevía a luchar contra el incendio ante las repetidas amenazas de muchos que impedían apagarlo, y porque otros se dedicaban abiertamente a lanzar teas vociferando que tenían autorización, ya fuera por ejercer más libremente la rapiña, ya fuera porque se les hubiera ordenado.

»Nerón, que en aquel momento se hallaba en Anzio, no volvió a la Ciudad hasta que el fuego se acercó a su casa, con la que había unido el Palacio y los Jardines de Mecenas. Pero no se logró detenerlo sin que antes devorara el Palacio, la casa y todos los alrededores. Sin embargo, para alivio del pueblo desplazado y sin hogar, hizo abrir el Campo de Marte y los monumentos de Agripa, e incluso sus propios jardines, y ordenó levantar construcciones improvisadas en las que acoger a aquella multitud sin recursos; además, se acarrearon subsistencias de Ostia y de los municipios vecinos, y se bajó el precio del trigo a tres sestercios. Aunque estas medidas buscaban la popularidad, no alcanzaron su fin, porque se había extendido el rumor de que, en el mismo momento en que ardía la Ciudad, Nerón se había subido al escenario que tenía en su casa y se había puesto a cantar la destrucción de Troya, comparando las desgracias presentes a los viejos desastres.

»Al fin, al cabo de seis días, el incendio fue detenido en la parte baja de las Esquilias, tras haberse derruido en una gran área los edificios para oponer a su incesante violencia una zona abierta y, por decirlo así, un cielo vacío. Mas el miedo no había desaparecido ni vuelto una ligera (esperanza), (cuando) el fuego cobró nuevamente cuerpo por las zonas más despejadas de la Ciudad; por ello fue menor el número de víctimas; pero los templos de los dioses y los pórticos dedicados al recreo se derrumbaron dejando unas ruinas mayores. Este segundo incendio dio lugar a más rumores infamantes, porque había estallado en unos predios de Tigelino en el barrio Emiliano, y se tenía la impresión de que Nerón andaba tras la gloria de fundar una nueva ciudad y darle su nombre [...].

»Mas ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infamante de

que el incendio había sido ordenado. En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien toman nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano. Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que perecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche. Nerón había ofrecido sus jardines para tal espectáculo, y daba festivales circenses mezclado con la plebe, con atuendo de auriga o subido en el carro. Por ello, aunque fueran culpables y merecieran los máximos castigos, provocaban la compasión, ante la idea de que perecían no por el bien público, sino por satisfacer la crueldad de uno solo» (*Ann.* XV,38,1-44,5).

De la narración de Tácito se deduce fácilmente que los cristianos eran ya conocidos y odiados por la población romana. Ciertamente el hecho de que Nerón pudiera proponerlos como responsables del incendio de Roma y atraer con facilidad hacia ellos la ira de la gente demuestra que existía un odio contra los cristianos extendido entre el pueblo. Además Tácito recuerda que los cristianos son acusados de delitos (*flagitia*) y odio al género humano (*odium humani generis*). En realidad, la acusación de misantropía iba también dirigida contra los judíos, a causa de su marginación de la vida social y su rechazo de ciertas costumbres e instituciones. Probablemente el vulgo asociaba a los cristianos a la religión judía, a pesar de que ellos no se apartaban de la vida social, pues a semejanza de éstos rechazaban las costumbres religiosas paganas.

Algunos estudiosos sugieren la posibilidad de que detrás de la decisión de Nerón de elegir como chivo expiatorio a los cristianos esté el influjo de los judíos. Existen algunos indicios que apoyarían esta posibilidad.

En primer lugar, Flavio Josefo señala que Popea era simpatizante de los judíos (*Ant* 20,195). Por otra parte, Clemente Romano, al referirse al martirio del apóstol Pedro, alude al celo religioso como motivo de su muerte (1Cor 5,2-7). «¿Cómo es posible —se pregunta A. Manaresi— que Nerón pensara en estos desconocidos cristianos, confundidos entonces con los judíos? Que los cristianos o alguno de ellos pudiera haber sido el provocador del incendio no lo piensa Tácito cuando atribuye aquella desgracia a la casualidad o a la perfidia del emperador, ni tampoco lo permite la tradición pagana que, al acusar a los cristianos de cualquier turbio delito verdadero o imaginario, no los llamó jamás incendiarios, acusación que, supuesta su complicidad en el incendio del 64, habría sido una verdad y no una calumnia como tantas otras, y habría demostrado a plena luz que los cristianos eran verdaderamente enemigos del Estado. Por otra parte, Nerón no era un hombre que se pusiera a buscar por su propia iniciativa a los cristianos distinguiéndoles de los judíos un poco mejor de lo que había hecho Claudio quince años antes. Es, por tanto, muy probable que los propusiera a la venganza imperial alguien que los conocía bien y tenía gran interés en hacérselos conocer al gobierno: los judíos. El celo religioso de éstos les había llevado a la delación y al asesinato [...]. Nos son desconocidas las maniobras ocultas que tuvieron lugar entre los judíos y la corte, pero quizá no fue totalmente extraña a ellas Popea, que era una conocida prosélita judía»[309]. Las fuentes cristianas consideran a Nerón el primer perseguidor de la Iglesia[310].

En cualquier caso, la gravedad de la decisión de Nerón no residió solamente en la matanza de cientos de cristianos en la ciudad de Roma, sino sobre todo en dar legitimidad a la acusación que se dirigía contra el cristianismo como *superstitio illicita* y, por ello, puso a los cristianos fuera de

[309] A. Manaresi, *L'impero romano e il cristianesimo. Studio storico*, Torino 1914, 53-55.

[310] Cf. Tertuliano, *AD Nat* I,7; *Apol* 5,1; Lactancio, *De mort. Pers.* II,6; Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* IV,26,9, etc. Nosotros sólo prestaremos atención a las persecuciones que tuvieron lugar durante el siglo I, es decir, hasta los primeros años de Trajano. Quien esté interesado en estudiar todas las persecuciones que sufrieron los cristianos hasta su reconocimiento oficial por parte de Constantino puede consultar, entre otros, A. Manaresi, *L'impero romano e il cristianesimo*; M. Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*; G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma 2000.

la ley (*non licet esse christianos*). Resulta difícil dictaminar el tipo de delito que se iba a imputar posteriormente a los cristianos. Se ha supuesto que las leyes que se aplicaban contra ellos eran las que castigaban delitos de sacrilegio y lesa majestad por su negativa a rendir culto al emperador. Pero esta imputación no existe durante los dos primeros siglos; comienza a ser habitual en el siglo III, es decir, cuando se les obliga en virtud de los nuevos edictos imperiales a ofrecer sacrificios en honor del emperador. Las acusaciones en los primeros siglos van de su incumplimiento de los deberes con los dioses del Imperio (= ateísmo) hasta las acusaciones populares de magia, incesto e infanticidio.

4. Posteriores persecuciones

Los cristianos gozaron de tranquilidad durante los principados breves de Galba, Otón y Vitelio[311]. Tampoco sufrieron persecuciones bajo los dos primeros emperadores de la familia Flavia: Vespasiano (años 69-79) y Tito (79-81). Es muy probable que ambos hubieran conocido a los cristianos en Palestina y supieran también de su no participación en la guerra judía (66-70). Este período de paz permitió la difusión del cristianismo no sólo entre los estratos más bajos de la sociedad romana, sino incluso en la misma casa del César[312]. Sabemos que varias familias senatoriales vinculadas al emperador fueron cristianas: Marco Acilio Glabión (cónsul en el año 91); Flavio Clemente, hijo del hermano de Vespasiano, Flavio Sabino, y por tanto primo hermano de Tito y Domiciano (cónsul en el 95), cuyos dos hijos estuvieron a punto de ser herederos de Domiciano; Flavia Domitila, sobrina de la esposa de Flavio Clemente.

Durante los primeros años del gobierno de Domiciano (81-96) los cristianos continuaron gozando de paz. A finales de los años 80 este emperador cambió el estilo de su gobierno, llevado por la necesidad de

[311] Después de la caída de Nerón surgen cuatro emperadores prácticamente al mismo tiempo: Galba (68); Otón (69: proclamado por los pretorianos), Vitelio (69: proclamado por las legiones de Germania), Vespasiano (69: proclamado por las legiones de Oriente). Se acaba imponiendo este último, dando inicio a la familia Flavia.

[312] Ciertamente el cristianismo entró en la casa del César bastantes años antes, pues tenemos una noticia al respecto en Flp 4,22.

llenar las arcas del erario público que él mismo había vaciado al realizar grandes construcciones para el embellecimiento de Roma y por el deseo de exaltar su persona. Durante los últimos años de su gobierno mantuvo un conflicto con el Senado y los aristócratas, al igual que con la comunidad judía, a los que impuso con dureza el pago del *fiscus Iudaicus*. Por otra parte, a todos los simpatizantes de la religión judía o que habían adoptado costumbres judías les arrebató los bienes, e incluso la vida a algunos de ellos[313]. También algunos cristianos perdieron la vida en aquellos años; entre ellos destacan Acilio Gabrio y Flavio Clemente, primo del emperador, junto a su esposa Domitila. Seguramente las «calamidades y adversidades imprevistas» a las que Clemente Romano alude en su carta a los Corintios deben identificarse con los sufrimientos que padeció la comunidad de Roma durante los últimos años del emperador Domiciano (1,1; cf. 7,1).

Los estudiosos no se ponen de acuerdo respecto al delito que provocó la muerte de Flavio Clemente. Suetonio lo describe como un hombre que se apartó voluntariamente de la política romana: *contemptissimae inertiae*[314]. La *inertia* es un término que servía para describir la actitud de aquellos que se retiraban de la vida pública por ser contrarios al emperador, y la resistencia pasiva que los estoicos manifestaban contra las pretensiones despóticas de éste[315]. A partir del siglo II tenemos abundantes testimonios de autores romanos que acusan a los cristianos de *inertia*, es decir, de no participar en la vida política y social de la ciudad. Por ello, es probable que haya que entender en el mismo sentido la noticia que da Suetonio acerca de Flavio Clemente. Pero Suetonio no especifica el motivo de su muerte, se limita a decir que esta decisión se tomó apoyándose en una «sospecha ligerísima».

Quien sí habla de una acusación explícita es Dión Casio. Refiere este historiador lo siguiente: «En este tiempo se empedró el camino que va de Sinuesa a Pozzuoli. En el mismo año Domiciano hizo degollar, entre

[313] Cf. Suetonio, *Domitianus* 12.

[314] Cf. Suetonio, *Domitianus* 15,1; Dión Casio, *Hist. Rom.* 67,1,1-2.

[315] Tácito, *Ann.* XV,45,3 narra cómo Séneca se alejó del emperador Nerón con estas palabras: «Se contaba que Séneca, a fin de apartar de sí el odio suscitado por tal sacrilegio, pidió permiso para retirarse al campo en un lugar alejado, y que al no concedérsele fingió una enfermedad y, como si se encontrara aquejado de neuralgia, no salía de su habitación».

otros, a Flavio Clemente, en su mismo consulado, no obstante ser primo suyo, y a la mujer de éste, Flavia Domitila, también pariente suya. A los dos se les acusaba de ateísmo, crimen por el que fueron también condenados otros muchos que se habían pasado a las costumbres judías. De ellos, unos murieron; a otros se les confiscaron sus bienes; en cuanto a Domitila, fue desterrada a la isla de Pandataria» (*Hist. Rom.* 67,14,1-2). Según esta noticia, Flavio Clemente fue acusado de ateísmo, es decir, de no tributar culto a los dioses, actitud con que se describe normalmente a los cristianos.

En el año 96 Domiciano es asesinado y Nerva se hace con el Imperio. Su gobierno, que apenas dura dos años, se caracterizó por su decisión de poner fin a todas las injusticias y tensiones generadas por su predecesor. También los cristianos gozaron de un nuevo período de paz, que tocó a su fin cuando Trajano fue proclamado emperador. De la persecución cristiana durante su mandato tenemos noticias a través de la correspondencia que mantuvo con él Plinio el Joven, además de las noticias cristianas acerca de los martirios de Simeón de Jerusalén, Ignacio de Antioquía, y los cristianos de Bitinia, el Ponto y Macedonia.

Como hemos visto anteriormente, Plinio el Joven, senador de rango consular, fue enviado a Bitinia para poner fin a los escándalos financieros y acabar con una revuelta social promovida por asociaciones religiosas y profesionales. Famosa es la carta en que aborda el problema que le plantea la persecución de los cristianos. Hasta ese momento, jamás había tenido que ver con ellos y, por tanto, para él eran una realidad desconocida. La pregunta que plantea al emperador se refiere a qué debe perseguir en los cristianos: ¿sus delitos, si los hay, o el mero hecho de que sean cristianos? Por su modo de proceder con los que eran acusados de pertenecer al cristianismo, es fácil deducir que sabía de la no existencia de un reconocimiento oficial de esta fe religiosa, pues les exigía renegar públicamente de ella y maldecir a Cristo. A nosotros nos interesa destacar que el contenido de la carta supone que los procesos contra los cristianos eran una práctica habitual en Bitinia antes de que Plinio ejerciera allí su gobierno. El delito de los cristianos era su rechazo a participar en los cultos a los dioses y al emperador.

Ya hemos visto que la respuesta de Trajano fue moderada en cuanto al procedimiento de la persecución, pero decidida en el juicio: acabar con los cristianos que no apostaten. No obstante, la decisión de Trajano no deja

de ser contradictoria, como ponen de manifiesto estas palabras de Tertuliano: «Nos encontramos con que, en relación a nosotros, también la búsqueda está prohibida. Así, el gobernador de provincia Plinio Segundo condenó a algunos cristianos e intimó a otros a que abandonaran su camino; pero alarmado por su gran número, consultó al emperador Trajano qué debería hacer en adelante, alegando que, aparte de la obstinación en no sacrificar, nada había encontrado en sus ritos fuera de sus reuniones antes del amanecer para cantar a Cristo como Dios y para vincularse en una norma de vida que prohíbe el homicidio, el adulterio, el fraude, la perfidia y demás crímenes. Trajano contestó entonces que esta gente no debía ser buscada, pero que los entregados al tribunal debían ser castigados. ¡Sentencia por necesidad ilógica! Impide que sean buscados porque son inocentes y manda castigarlos como delincuentes. Perdona y se ensaña, finge ignorarlos y los castiga. ¿Por qué te engañas a ti misma, justicia? Si condenas, ¿por qué no investigas también? Si no investigas, ¿por qué no absuelves igualmente?» (*Apol* 2,6-8).

5. El cristianismo y la religión romana

Característica de la situación religiosa pagana en la época de la difusión del cristianismo es la multiplicidad de cultos, vinculados con mucha frecuencia a una ciudad. Alejandro Magno, con sus conquistas, difundió la religión y el culto griegos, favoreciendo de este modo su implantación y la reinterpretación de los cultos de los pueblos conquistados. Estas conquistas de Alejandro, sin embargo, no crearon una religión única; por el contrario, reinó una multiplicidad de cultos autónomos. En Asia Menor dominaban durante la difusión del cristianismo las religiones orientales. Así, Hch 19,23-40 nos informa de la existencia en Éfeso del culto a Artemis, que representaba la fecundidad a través de muchas mamas. En Pérgamo se privilegiaba el culto a Esculapio, famoso por las curaciones realizadas en su templo. En las regiones de Frigia se había extendido mucho el culto a Cibeles, conocida por sus fiestas orgiásticas. Y en la región de Licaonia, el suceso que afectó a Pablo y Bernabé (Hch 14,8-18) manifiesta la vigencia del politeísmo griego. «El período grecorromano testimonia una gran difusión de cultos provenientes de Oriente. Isis y Serapis, Meter y Attis, Sabacio, el Dios Altísimo y Mitra consiguieron

una enorme popularidad. Isis, de modo particular, llegó a ser la única divinidad universalmente honrada en los siglos I y II d. de C.», afirma Lietaert Peerbolte[316]. La difusión de estos cultos se debió a sus devotos, en concreto a los comerciantes, soldados y esclavos. Así sabemos que el culto a Mitra fue muy difundido por los soldados, dada su movilidad. Tanto el hecho de que no fueran cultos exclusivistas, es decir, que podían ser celebrados junto a otros, como la novedad de sus ritos y costumbres favoreció la curiosidad y adhesión de la gente.

En el mundo del antiguo paganismo las creencias individuales no eran resultado de una elección personal como sucede en la actualidad. La pertenencia a la ciudad-Estado imponía el culto a las divinidades de la ciudad; las creencias y cultos religiosos pertenecían de modo orgánico a la vida social y política de la ciudad-Estado. «Las religiones antiguas —sostiene G. Bardy— se hallan ligadas de manera indisoluble a la vida familiar y civil. Todo hombre libre, precisamente porque forma parte de una familia y de una ciudad, honra a los dioses protectores de éstas. Desde el momento en que nace lo presentan en el altar donde se venera a los genios tutelares de su raza y éstos lo reconocen y lo adoptan de alguna manera. Lo inscriben a la vez en los registros de la *fratria* en Atenas y de la *gens* en Roma. Análogas ceremonias se renuevan cuando por vez primera se le corta el cabello, cuando se hace del número de los efebos o se viste la toga viril. Más tarde, si se le nombra para una magistratura, ejerce las funciones religiosas al mismo tiempo que los poderes políticos o judiciales, porque la religión es inseparable de la ciudad»[317].

Los habitantes de las ciudades-Estado eran fieles a las costumbres y cultos propios de su ciudad; no solía darse un abandono de las creencias y mucho menos la negación de la religión, el rechazo a toda expresión religiosa. Ciertamente podían conocer y practicar cultos forasteros e incluso, hallándose fuera de la ciudad, podían sacrificar a otras divinidades locales. Pero esto no significaba un abandono del sistema religioso anterior o una conversión a otra religión diferente de la propia. En realidad, la conversión era algo desconocido en el mundo antiguo. «Los paganos —afirma J. North— eran libres de experimentar los cultos

[316] L.J. Lietaert Peerbolte, *Paolo il missionario*, 81.

[317] G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, trad. de L. Aguirre, Madrid 1990, 13s.

extranjeros y, cuando estaban de viaje, podían sacrificar a divinidades locales; una cierta cautela siempre era algo aconsejable. Podían pertenecer o afiliarse a sectas filosóficas que defendían concepciones diferentes de la divinidad y su modo de actuar. Pero en todo esto no había nada que se pudiera comparar a la elección radical, en cuanto a la fidelidad y la identidad religiosa del individuo, a lo que sucede hoy con la conversión, por ejemplo, del cristianismo al budismo, o viceversa»[318].

Roma mantuvo una actitud tolerante y abierta respecto a las divinidades de las ciudades y pueblos conquistados. Dos motivos principalmente propiciaban esta postura liberal. Por una parte, los pueblos conquistados no se sentían heridos al permitirles continuar siendo fieles a sus tradiciones religiosas. Por otra, Roma se ganaba de este modo el favor de estos dioses y extendía su poder. No obstante, para continuar practicando los ritos anteriores a la conquista se exigía el reconocimiento o aprobación de Roma. «Ninguno debía tener sus propios dioses, o dioses extranjeros, si no estaban reconocidos por el Estado», recuerda Cicerón[319]. El culto a esos dioses no debía impedir en modo alguno el honor debido a los dioses romanos.

En esta pluralidad de religiones, el poder romano difunde e impone el culto a la diosa Roma y a los emperadores. Este culto era un instrumento político eficaz para unificar a todos los pueblos que habitaban en el Imperio romano. De hecho, es significativo que la exigencia de esta práctica cultual fuese encomendada a los magistrados de las provincias. Su cumplimento, por tanto, no se veía como alternativa a ninguna de las creencias y cultos existentes, sino que se realizaba como un deber civil. La divinización del emperador se introdujo en Roma por influencia oriental, sobre todo de los pueblos de Egipto y Asia, que consideraban a su soberano como hijo del cielo, como dios. Parece ser que el lugar donde se dio este influjo fue en Asia Menor. El culto al emperador reinante se establece con Augusto el año 28 a. de C. Su práctica se extendió con rapidez por todo el Imperio; representó el dominio de Roma y la adhesión como ciudadano al Imperio. Las razones de esta rápida difusión son claras. De una parte, la difusión del culto era promovida por el mismo poder imperial. Por otra, las ciudades acogían con

[318] J. North, «Lo sviluppo del pluralismo religioso», 227s.
[319] Cicerón, *De Leg.* II,8,19.

gusto este culto con el fin de ganarse el favor de Roma, pues demostraba su lealtad al emperador.

La diferencia radical que introducía el cristianismo no consistía solamente en reclamar de sus conversos un rechazo de las creencias y ritos anteriores, pues la comunidad cristiana se situaba además como realidad organizada independiente de la estructura cívica y familiar. Por añadidura, el cristianismo introducía la elección individual del propio credo, rompiendo con el proceder habitual de la sociedad romana. La llamada a la conversión y la necesidad de justificar la postura personal moduló de forma decisiva la dimensión misionera, que, como ya hemos indicado, era extraña y desconocida para las otras religiones. El cristianismo, al ser una propuesta a la libertad del hombre y exigir una adhesión personal al acontecimiento de la presencia del Misterio hecho carne en Jesús de Nazaret, introducía una verdadera revolución en la sociedad y la concepción religiosa paganas: exaltaba a la persona y su libertad, poniendo en segundo lugar los vínculos sociales y familiares.

Ante una propuesta tan exaltante de la persona como la que introducía el cristianismo, la religión oficial inevitablemente tenía que entrar en crisis. Una religión cuya única preocupación era la expresión de la grandeza de Roma era una religión formal y política. «Para los romanos, Júpiter capitolino no era tanto la personificación del ser supremo, cuanto el símbolo de la soberanía absoluta del Estado. Por eso la religión romana, destinada a formar al ciudadano, carecía de aquel espíritu de intimidad mística que era propio de las religiones orientales, y se preocupaba sólo de las formas del culto externo, concebido como una perenne manifestación política. Así se comprende por qué el Estado romano, que jamás pensó en dar a su religión un contenido dogmático o moral, cuidaba escrupulosamente las ceremonias del culto oficial, regulando el número y los oficios de los sacerdotes, la elección de las víctimas para el sacrificio, la consulta a los augures, la celebración de las fiestas sagradas: todo era un asunto político importante, como lo era la formación de una nueva legión o la reforma administrativa de una provincia»[320].

[320] A. Manaresi, *L'impero romano e il cristianesimo*, 82s.

6. Las causas de las persecuciones

El cristianismo se diferenciaba radicalmente de la religión oficial romana por su confesión monoteísta, que implicaba un rechazo del politeísmo romano. Rendir culto a los dioses era idolatría, pues sólo había un único Dios; participar en la exaltación divina del emperador era aberración, pues era un mero hombre. Ciertamente los motivos que condujeron a la autoridad romana a perseguir a los cristianos eran principalmente religiosos, como se deduce de los calificativos que encontramos en las fuentes romanas: sacrilegio, impiedad, ateísmo. Ahora bien, dado que religión y política estaban estrechamente unidas en Roma, las persecuciones cristianas tienen también un motivo político. Por eso, el rechazo que manifiestan los cristianos al culto que Roma exigía a todos sus ciudadanos era un delito contra la autoridad (*laesa maiestas*).

Los cristianos, sin embargo, diferenciaban entre política y religión. Admitían sin dificultad someterse a la autoridad civil en cuanto ordenadora de la vida social y favorecedora de la paz, pero le negaban cualquier potestad en la esfera religiosa. Es más, reconocían que la autoridad política derivaba de Dios (cf. Rom 13,1); rezaban por la salud y el triunfo del emperador: «Nosotros por la salud de los emperadores —afirma Tertuliano— invocamos al Dios eterno, al Dios verdadero, al Dios vivo [...]. Allí, puesta la mirada en alto con las manos extendidas porque somos inocentes, con la cabeza descubierta porque no nos ruborizamos, sin que nadie nos la sugiera porque la oración nos sale del corazón, los cristianos suplicamos siempre por todos los emperadores; pedimos para ellos larga vida, imperio seguro, casa bien guardada, ejércitos fuertes, Senado fiel, pueblo leal, orbe tranquilo, todo cuanto es deseo del hombre y del César» (*Apol* 30,1.4). Ahora bien, en caso de conflicto con la voluntad divina, los cristianos siempre se resistirán a obedecer el mandato del emperador, como afirma este texto de Orígenes:

> «Hay, pues, que considerar, hablando en general, dos leyes: una, la ley de naturaleza, cuyo autor sería Dios; y otra, la ley escrita que rige en los Estados; y cuando la ley escrita no está en pugna con la ley de Dios, es bien que los ciudadanos no la abandonen so pretexto de seguir leyes extrañas. Mas si la ley de naturaleza, es decir, la ley de Dios ordena algo contra la ley escrita, es de ver si la razón no convence de que

> debe decirse adiós a las leyes escritas y a la voluntad de los legisladores y acatar a Dios legislador, y resolverse a vivir según su Logos, así haya que arrostrar para ello peligros, trabajos sin cuento, la muerte y la ignominia. Absurdo fuera, en efecto, que, en el caso de contradecirse lo que agrada a Dios y lo que ordena alguna ley de las ciudades, de ser imposible agradar a Dios y a los que tales leyes estatuyen, absurdo, digo, fuera despreciar acciones por las que se agrada a Dios y se satisface a leyes que no son leyes y a los amigos de ellas» (*Contra Celso* 5,37)[321].

Pero el Estado no se conformaba sólo con esta súplica a favor del emperador; exigía la veneración, el culto a su persona. La Iglesia siempre consideró que semejante pretensión era contraria a la voluntad divina. Su rechazo a participar en semejante deificación, el Estado lo juzgó rebeldía a las leyes sagradas: «Los cristianos son considerados enemigos públicos porque no dedican a los emperadores honores vanos, ni falsos, ni temerarios; y porque, siendo hombres de verdadera religión, celebran las solemnidades de los emperadores en la intimidad de su conciencia más que con desenfreno»[322]. No es extraño que el poder político y cultural romanos consideraran al cristianismo como una religión extraña y peligrosa, cuya práctica había que eliminar.

Por añadidura, también existía el odio popular contra los cristianos, que se expresaba en denuncias y acusaciones ante los tribunales. Un aborrecimiento que surgía no sólo de las aberraciones que el vulgo atribuía a los cristianos, sino también de la actitud reservada que los cristianos mantenían en la vida social, apartándose de todo tipo de fiestas y diversiones populares. En la *Legación en favor de los cristianos* que Atenágoras dirigió a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo (año 177), señala que las acusaciones que el pueblo dirigía a los cristianos eran principalmente tres: ateísmo por no aceptar el culto de los dioses, comer carne humana en sus banquetes, y las uniones impías. El mismo tipo de acusaciones aparecen señaladas ya por Justino, en su *Diálogo con Trifón* 10,1: «¿O es que también nuestra vida y nuestra moral es objeto de calumnias entre vosotros? Quiero decir, si es que también vosotros creéis que nos comemos a los

[321] Hemos citado la traducción de D. Ruiz Bueno.
[322] Tertuliano, *Apol* 35,1.

hombres, y que, después del banquete, apagadas las luces, nos revolvemos en ilícitas uniones».

Las gentes romanas eran también muy sensibles a la astrología y la magia; es decir, tenían mentalidad supersticiosa. Esta tendencia fetichista propiciaba la imputación a los cristianos de cualquier catástrofe natural, epidemia o acontecimiento negativo; se convertían en el pararrayos de todas las iras y descontentos de la plebe. Quizá el hecho de que el estilo de vida de los cristianos no se asimilara a las costumbres tradicionales favorecía la creencia de que suscitaban el odio de los dioses. Por lo demás, la religión oficial romana se asentaba sobre la fórmula «do ut des»: te ofrezco sacrificios e incienso para que me seas favorable en la vida. A los dioses recurría el pueblo como protectores en las acciones que emprendía o en las diferentes situaciones de la vida. A cambio de las ofrendas se esperaba recibir salud, paz, victoria. Cuando esto no ocurría, el motivo era que los dioses se habían airado con el pueblo. El gentío consideró fácilmente a los cristianos como portadores de mala fortuna, como la causa del enojo de los dioses: «Los cristianos son causa primera de toda pública calamidad y de todo desastre popular. Si el Tíber se desborda, si el Nilo no inunda las campiñas, si el cielo se cierra, si la tierra tiembla, si viene el hambre, o la peste... inmediatamente decís: '¡Los cristianos al león!'. ¿Tantos a uno solo? Os pregunto a vosotros: antes de Tiberio, es decir antes del advenimiento de Cristo ¿cuántas calamidades cayeron sobre el orbe y sobre la Ciudad?»[323]. Así pues, el hecho de que el cristianismo fuera declarado *religio illicita* por el poder romano, el rechazo de los cristianos a participar en el culto oficial y el odio del pueblo, al percibirlos como extraños y causantes de la ira de los dioses, motivaron las persecuciones cristianas.

[323] Tertuliano, *Apol* 40,1-2. Cf. también Cipriano, *Ad Demetrianum*, donde el autor rechaza con energía las acusaciones paganas que hacen responsables a los cristianos de todas las calamidades y desastres que sufrían los habitantes del Imperio romano.

EPÍLOGO

La primera parte de nuestro estudio no ha pretendido recrear todos los detalles históricos de la vida pública y la pasión de Jesús que permiten las fuentes. No obstante hemos abordado algunos de los hechos más importantes narrados en los evangelios: su predicación, milagros, pasión y resurrección. Pero nuestro objetivo ha sido más esencial: saber quién fue el judío Jesús de Nazaret que está en el origen del cristianismo, conocer lo que él decía de sí mismo. Verificar su verdad histórica es absolutamente imprescindible para discernir la solidez y la fiabilidad del anuncio cristiano. Jesús merece la pena ser estudiado no sólo porque sigue siendo uno de los personajes históricos más actuales, como prueban las numerosas publicaciones que llenan las librerías y los continuos artículos que revistas de todo el espectro ideológico le dedican, sino sobre todo porque se ha situado en la historia con una pretensión que le diferencia de cualquier otro fundador de religión. A lo largo del libro el lector habrá podido comprobar la base firme en que se sostiene la interpretación llamada «tradicional».

En los últimos años han abundado libros sensacionalistas, algunos de ellos con pretensiones científicas, que han difundido una imagen opuesta a la que desde siempre han anunciado los cristianos. Muchas de las recreaciones que hacen ciertos libros divulgativos o novelas no son aceptables por su falta de lealtad con las fuentes. De Jesús de Nazaret, justamente porque es una persona histórica, no se puede realizar una reconstrucción basándose en la pura imaginación o en intereses ideológicos. Al igual que con otros personajes del pasado, es necesario recurrir a las

fuentes y testimonios que nos informan acerca de él y someter la razón científica a su estudio, si no se quiere traspasar el límite del estudio histórico para caer en la fábula. La invención literaria tiene su ámbito propio en la novela, no en la obra de investigación histórica.

El cristianismo nace del encuentro de un grupo de personas con Jesús de Nazaret, que nació en Palestina, predicó en Galilea y Judea, fue condenado a muerte y crucificado bajo Poncio Pilato, y, según el testimonio de sus seguidores, resucitó al tercer día. Estos sucesos fueron recogidos en los evangelios. El conocimiento de Jesús que se posee en la actualidad se debe a estos escritos; una parte mínima del cual está confirmado en las noticias de las fuentes no cristianas. Por este motivo los evangelios no pueden ser considerados literatura religiosa, es decir, escritos que, independientemente de los sucesos históricos, afirman verdades eternas o morales. Ciertamente se escribieron para alimentar la fe en Jesús, son obras escritas por creyentes. Pero sus autores testimonian lo que han visto y oído. De hecho su fe en Cristo Jesús nació del encuentro con aquella persona excepcional que les fascinó, de lo que vieron y oyeron. En otros términos, la fe cristiana no nace del pensamiento o de la imaginación humana —un hecho así ¿quién lo podía prever o imaginar?—, sino de los sentidos y la experiencia.

La segunda parte, centrada sobre la primera difusión del cristianismo, ha puesto en cuestión algunas de las hipótesis más difundidas entre estudiosos y divulgadores. La más importante, a nuestro juicio, es que el cristianismo no era una amalgama de creencias o confesiones diversas, o como se repite con frecuencia, una realidad plural. La fe cristiana es unitaria y se vive en una comunión estrecha entre las diferentes comunidades. Ciertamente que había diferentes sensibilidades, según que el origen de los cristianos fuera judío o pagano. Pero todos confesaban el mismo credo y obedecían a la misma autoridad.

Por otro lado, la identidad de la comunidad cristiana no nace de una combinación de circunstancias sociales y políticas, sino del encuentro con Jesús. El cristianismo se define por afirmar que Dios se ha encarnado en un judío del siglo primero de nuestra era, cuya muerte ofrecida en la cruz y resurrección gloriosa al tercer día han alcanzado la salvación para todos los hombres. El cumplimiento de la vida humana no se alcanza por el cumplimiento de unas leyes morales o el conocimiento de una doctrina, sino por el encuentro con Jesús de Nazaret, que permanece vivo y está

presente en la Iglesia. De esta certeza nace la resistencia de los cristianos a poner su confianza y seguridad en otra realidad que no sea el Misterio hecho carne en Jesús. Por eso, desde los comienzos, el cristiano no tiene otro criterio de juicio y actuación que el afecto a Cristo, y lo que le identifica sobre todo es la pertenencia a esa realidad humana generada por el misterio de la presencia de Jesús en ella, que se denomina Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, R. , «Jesús, el hombre: rasgos fundamentales», en Varios, *Jesús de Nazaret. Perspectivas* (CH), Madrid ²2004, 29-58.

Alonso Tostado, *Qüestiones*, en *Diccionario de la lengua castellana*, t. III, Madrid 1732 (reimpr. 1976).

Amarelli, F.-Lucrezi, F. (ed.), *Il proceso contro Gesù*, Napoli 1999.

Balthasar, H.U. von, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*, trad. de E. Saura, Madrid 1985.

Bardet, S., *Le* Testimonium Flavianum. *Examen historique, considérations historiographiques*, Paris 2002.

Bauer, W.-Arndt, W.F.-Gingrich, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London ²1979.

Baur, F.C., *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrischen und paulinischen Ghristentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom*: TZTh 4 (1831) 61-206.

Benoit, P., *Exégèse et Théologie I*, Paris 1961.

Blanchetière, F., *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires? (30-135)*, Paris 2002.

Blinzler, J., *Der Prozess Jesu*, Regensburg ⁴1969.

Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret* (BEB 13), trad. de S. Pablos, Salamanca 1975.

Bover, J.M.-O'Callaghan, J., *Nuevo Testamento Trilingüe* (BAC 400), Madrid ³1994.

Brown, R.E., *El evangelio según Juan I-XII*, trad. de J. Valiente Malla, Madrid 1979.

Bultmann, R., «Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums», en *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments,* Tübingen 1967, 55-104.

Bultmann, R., *Teología del Nuevo Testamento* (BEB 32), trad. de V.A. Martínez de Lapera, Salamanca 1987.

Burney, C.F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922.

Carmignac, J., *II Corinthiens III. 6,14 et le début de la formation du Nouveau Testament*: NTS 24 (1977-78) 384-386.

Carmignac, J., *La naissance des Évangiles Synoptiques*, Paris 1984.

Carrón, Pérez, J., *Los adversarios de Pablo en 2 Corintios*: EstBib 57 (1999) 163-187.

Carrón Pérez, J.-García Pérez, J.M., *¿Cuándo fueron escritos los evangelios?* (SSNT 7), Madrid 2001.

Carrón Pérez, J., «Curación de un leproso: La extraña ira de Jesús (Mc 1,40.43)», en J.J. Fernández Sangrador-J. Guijarro Oporto (ed.), *Plenitudo temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría* (BSalEst 249), Salamanca 2002, 153-171.

Cirillo, L., «Courants judéo-chrétiens», en J.-M. Mayeur-Ch. et L. Pietri-A. Vauchez-M. Venard (ed.), *Histoire du Christianisme. I: Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, L'Isle-d'Espagnac 2000, 273-330.

Cohn, C., *Processo e morte di Gesù*, trad. di G. Zagrebelsky, Torino 2000.

Craig, W.L., «Intervenciones iniciales», en P. Copan (ed.), *Un sepulcro vacío. Debate en torno a la resurrección de Jesús,* trad. de J.I. Hermoso, Madrid 2005, 27-37.

Craig, W.L., «La resurrección y el verdadero Jesús», en P. Copan (ed.), *Un sepulcro vacío. Debate en torno a la resurrección de Jesús,* trad. de J.I. Hermoso, Madrid 2005, 209-242.

Dalman, G., *Arbeit und Sitte in Palästina, III*, Gütersloh 1933.

Danielou, J., *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid 1962.

Danielou, J., *La fe de siempre y el hombre de hoy*, trad. de N. López Martínez, Bilbao 1969.

Daniel-Rops, H., *Jesús en su tiempo. Como un hombre entre los demás hombres*, Madrid ²2000.

Dodd, C.H., *History and the Gospel*, London 1938.

Dodd, C.H., *The Fall of Jerusalem and the 'Abomination of Desolation'*: JRS 1947, 47-54.

Dodd, C.H., *Interpretación del cuarto evangelio* (BBC), trad. de J. Alonso Asenjo, Madrid 1978.

Edersheim, A., *The Life and Times of Jesus the Messiah*, London [12]1906.

Ellis, E.E., «New Directions in the History of Early Christianity», en T.W. Hillard-R.A. Kearsley-C.E.V. Nixon-A.M. Nobbs (ed.), *Ancient History in a Modern University. Volume 2: Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, Grand Rapids-Cambridge 1998, 79-87.

Feldtkeller, A., *Im Reich der syrischen Göttin. Eine religöse plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums* (SVFR 8), Gütersloh 1994.

Flavio Josefo, *La guerra de los judíos. Libros I-III* (BCG 247), trad. de J.M. Nieto Ibáñez, Madrid 1997.

Franco, C.A., *Evangelistas y escritores. Parábola del Nilo y el barco*: CEv 2 (1974) 31-42.

Franco, C.A., *«Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor»*: CEv 9 (1974) 5-30.

Franco Martínez, C.A., *La pasión de Jesús según san Juan. Escenas con cuestiones disputadas* (SSNT 14), Madrid 2005.

Franco, C.A.-Herranz, M., *Jesús y sus adversarios: Las espigas arrancadas en sábado*: CEv 8 (1974) 5-26.

Freke, T.-Gandy, P., *The Jesus Mysteries. Was the Original Jesus a Pagan God?*, London 1999.

Fuller, R.H., *The Formation of the Resurrection Narratives*, Philadelphia [2]1980.

Furnish, V.P., *II Corinthians* (AnB 32A), Garden City 1984.

Gaechter, P., *The Hatred of the House of Annas*: ThS 8 (1947) 3-34.

García Bazán, F., *El evangelio de Judas* (Pliegos de Oriente), Madrid 2006.

García Pérez, J.M., *La catequesis más consoladora de san Pablo. Las luminosas oscuridades de 1Cor 15* (SSNT 10), Madrid 2002.

García Pérez, J.M.-Carrón Pérez, J., *Los supuestos relatos ficción y leyendas en los evangelios* (SSNT 13), Madrid 2004.

García Villada, Z., *Historia Eclesiástica de España. Tomo I: El cristianismo durante la dominación romana*, Madrid 1929.

Giussani, L., *El sentido religioso. Curso básico de cristianismo. Volumen I*, trad. de J.M. García, Madrid 1987.

Giussani, L., *Los orígenes de la pretensión cristiana. Curso básico de cristianismo. Volumen II*, trad. de M.J. Rodríguez Fierro-V. Martín Pindado, Madrid 1989.

Giussani, L., *Por qué la Iglesia. I: La pretensión permanece. Curso básico de cristianismo. Volumen III*, trad. de V. Martín Pindado, Madrid 1991.

Gnilka, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Barcelona 1993.

Goodman, M., «Il proselitismo ebraico nel primo secolo», en Varios, *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano,* trad. di M. Ortelio, Genova 1993, 81-108.

Goodman, M., *Proselytising in Rabbinic Judaism:* JJS 38 (1989) 175-185.

Grelot, P., *Note sur 2 Corinthiens 3,14*: NTS 33(1987) 135-144.

Guarducci, M., *Pietro in Vaticano,* Roma 1984.

Guignebert, C., *Jésus*, Paris 1969.

Guitton, J., *Silencio sobre lo esencial*, trad. de M. Montes, Valencia 1988.

Guitton, J., *Retrato del Padre Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, trad. de M. Villar Ponz, Madrid 1993.

Guitton, J., *Jesucristo. Meditaciones*, Barcelona 2005.

Haenchen, E., *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen,* Berlin 1966.

Hamman, A., *I cristiani del secondo secolo*, trad. di A. Crespi, Milano 1973.

Heitmüller, W., «Zum Problem Paulus und Jesus», en K.H. Rengstrof (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964, 124-143.

Hemer, C.J., *The Book of Acts in the Settings of Hellenistic History* (WUNT 49), Tübingen 1989.

Hengel, M., *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphia 1979.

Hengel, M., *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, trans. J. Bowden, London 1983.

Hengel, M., *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ*, trans. by J. Bowden, Philadelphia 1989.

Hengel, M., *Il Paolo precristiano* (SB 100), trad. di G. Pontoglio, Brescia 1992.

Hengel, M., *La questione giovannea* (SB 120), trad. di G. Iacopino, Brescia 1998.

Hengel, M.-Schwemer, A.M., *Paul between Damascus and Antioch. The Unknown Years*, trans. by J. Bowden, London 1997.

Herranz Marco, M., *El Jordán y el mar de Galilea en el marco geográfico de los Evangelios*: EstBib 29 (1970) 327-352.

Herranz Marco, M., *El proceso ante el Sanhedrín y el Ministerio Público de Jesús*: EstBib 34 (1975) 83-111.

Herranz Marco, M., *Los milagros de Jesús: signos que anuncian el reino de Dios*: CEv 18 (1975) 5-23.

Herranz Marco, M., *Los evangelios y la crítica histórica*, Madrid 1978.

Herranz Marco, M., *La virginidad perpetua de María* (SSNT 9), Madrid 2002.

Herranz Marco, M.-García Pérez, J.M., *Milagros y resurrección de Jesús según san Marcos* (SSNT 8), Madrid 2001.

Herranz Marco, M.-García Pérez, J.M., *¿Esperó Jesús un fin del mundo cercano?* (SSNT 12), Madrid 2003.

Iglesias González, M., s.j., *Nuevo Testamento. Traducción, introducción y notas*, Madrid 2003.

Jastrow, M., *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Turgumim I-II*, London-New York 1886-1903 (Reimpr. in Israel [sic] 1972).

Jeremias, J., *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu Christi vor dem Hohen Rat:* ZNW 43 (1950-51) 145-150.

Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttigen ^{7}1965.

Jeremias, J., *Les paroles inconnues de Jésus*, trad. par R. Henning (LeDiv 62), Paris 1970.

Jeremias, J., *La promesa de Jesús para los paganos* (Actualidad bíblica 5), trad. de J.M. Bernáldez, Madrid 1974.

Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús* (BEB 2), trad. de C. Ruiz-Garrido, Salamanca 1974.

Jeremias, J., *Jerusalem en tiempos de Jesús*, trad. de J.L. Ballines, Madrid 1977.

Jeremias, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (BEB 30), trad. de A. Ortiz-F.C. Vevia-C. Ruiz-Garrido-J.M. Bernáldez-J. Rey-F. Martínez, Salamanca ^{4}1993.

Jossa, G., *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma 2000.

Jossa, G., *Il processo di Gesù* (SB 133), Brescia 2002.

Jossa, G., *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca de una propria identità* (SB 142), Brescia 2004.
Juster, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, Paris 1914.
Klausner, J., *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, trans. by H. Danby, New York 1925.
Kuhn, K.G., προσήλυτος: TDNT 6 (³1971) 727-744.
Lagrange, M.-J., *Evangile selon Saint Marc* (EtB), Paris ⁹1966.
Lambrecht, J., *Second Corinthians* (SP 8), Collegeville 1999.
Lapide, P., *¿No es éste el hijo de José? Jesús en el judaísmo actual*, trad. de J. Díez Asensio, Barcelona 2000.
Latourelle, R., *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et herméneutique* (Recherches 20. Theologie), Tournai-Montréal 1978.
Lietaert Peerbolte, L.J., *Paolo il missionario. Alle origini della missione cristiana*, trad. di F. Iodice, Cinisello Balsamo 2006.
Lietzmann, H., *Der Prozess Jesu*, Berlin 1931.
Loffreda, S., *Cafarnao. La città di Gesù*, Gerusalemme 1976.
Lohfink, G., *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik*: BibLeb 9 (1968) 37-53.
Manaresi, A., *L'impero romano e il cristianesimo. Studio storico*, Torino 1914.
Manns, F., *Le judéo-christianisme, memoire ou prophétie?* (TH 112), Paris 2000.
Marañón, G., *Tiberio. Historia de un resentimiento*, Madrid 1963.
Marguerat, D., «Juifs et chrétiens: la séparation», en J.-M. Mayeur-Ch. et L. Pietri-A. Vauchez-M. Venard (ed.), *Histoire du Christianisme. I: Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, L'Isle-d'Espagnac 2000, 189-224.
Martínez, F.J., *Poncio Pilato, procurador de Judea*: CEv 1 (1974) 29-51.
Martini, C.M., *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti*, Roma 1980.
Meier, J.P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, trad. de S. Fernández Martínez, Estella 1997-2003.
Millar, F., *The Roman Near East 31 BC-AD 337*, Cambridge-London 1993.
Munck, J., *Paul and the Salvation of Mankind*, London 1959.
Murphy-O'Connor, J., *Vita di Paolo* (ISB.S 13), trad. di A. Fracchia-O. Ianovitz, Brescia 2003.
Mussner, F., *La resurrección de Jesús*, trad. G. Bravo, Santander 1971.

Nácar, E.-Colunga, A., *Nuevo Testamento*, Madrid ³³1967.
Nestle, E.-Aland, K., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁶1979.
Neusner, J., *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, trad. di F. Bianchi, Casale Monferrato 1996.
Nolland, J., *Proselytism or Politics in Horace, Satires I, 4,138-143*: Vigiliae Christianae 33 (1979) 347-355.
North, J., «Lo sviluppo del pluralismo religioso», en Varios, *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano,* trad. di M. Ortelio, Genova 1993, 233-243.
Orígenes, *Contra Celso* (BAC 271), trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid 2001.
Penna, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, trad. de J. Lera, Bilbao 1994.
Perrin, N., *The Resurrection according to Matthew, Mark, and Luke*, Philadelphia 1977.
Piñero, A., *Guía para entender el Nuevo Testamento* (CEPSR), Madrid 2006.
Plümacher, E., *Lukas als hellenistischer Schriftsteller: Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9), Göttingen 1972.
Ramsay, W., *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament,* London-New York-Toronto 1915.
Ratzinger, J., *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, trad. de R.P. Blanco, Barcelona 2002.
Reicke, B., «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», en D.E. Aune (ed.), *Studies in New Testament an Early Christian Literature*, Leiden 1972, 121-134.
Reimarus, H.S., *The Goal of Jesus and His Disciples*, trans. by G.W. Buchanan, Leiden 1970.
Renan, E., *Vida de Jesús* (Biblioteca Edaf 72), trad. de A.G. Tirado, Madrid 1985.
Ribas Alba, J.M., *El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico*, Granada 2004.
Robinson, J.A.T., *Redating the New Testament*, Philadelphia 1976.
Rossi, B. De, *Roma sotterranea cristiana I*, Roma 1864.
Ruiz Bueno, D., *Padres Apologistas Griegos (s. II)* (BAC 116), Madrid 1954.
Ruiz Bueno, D., *Padres Apostólicos. Edición bilingüe completa* (BAC 65), Madrid ²1967.

Santos Otero, E. de, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe* (BAC 148), Madrid 1979.

Schürer, E., *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, 4 vols., Edinburgh 1973-1987.

Schweitzer, A., *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, trad. de J.M. Díaz Rodelas, Valencia 1990.

Sherwin-White, A.N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament. The Sarum Lectures 1960-1961*, Oxford ²1965.

Sordi, M., *Los cristianos y el Imperio romano*, trad. de A. Rodríguez Fierro, Madrid 1988.

Strauss, D.F., *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 1936.

Strelan, R., *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus* (BZNW 80), Berlin-New York 1996.

Stuhlmacher, P., *Gesù di Nazaret-Cristo della fede* (SB 98), trad. di F. Tomasoni, Brescia 1992.

Suetonio, *Vidas de los doce Césares, II* (BCG 168), trad. de R.M. Agudo Cubas, Madrid 1992.

Tácito, *Anales. Libros I-VI* (BCG 19), trad. de J.L. Moralejo, Madrid ³1991.

Tácito, *Anales. Libros XI-XVI* (BCG 30), trad. de J.L. Moralejo, Madrid 1980.

Talbert, Ch.H. (ed.), *Reimarus: Fragments*, trans. by R.S. Frasser, London 1971.

Tertuliano, *El apologético* (Biblioteca de patrística 38), Madrid 1997.

Theissen, G., *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*, trad. de M.C. Blanco Moreno-R.A. Díez Aragón, Santander 2003.

Theissen, G.-Merz, A., *El Jesús histórico. Manual* (BEB 100), trad. de M. Olasagasti Gaztelumendi, Salamanca 1999.

Thrall, M.E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (ICC) I/1, Edinburgh 1994.

Torrey, C.C., *The Aramaic Origin of the Gospel of John*: HThR 16 (1923) 305-344.

Torrey, C.C., *Our Tranlated Gospels. Some of the Evidence*, New York-London 1936.

Trocmé, E., «Les premières communautés: de Jérusalem à Antioche», en J.-M. Mayeur-Ch. et L. Pietri-A. Vauchez-M. Venard (ed.), *Histoire du Christianisme. I: Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, L'Isle-d'Espagnac 2000, 61-95.

Unnik, W.C. van, «Aramaisms in Paul», en *Part One: Evangelia. Paulina. Acta* (NT.S 29), Leiden 1973, 129-143.

Unnik, W.C. van, «Tarsus or Jerusalem. The City of Paul's Youth», en *Sparsa Collecta. Part One: Evangelia. Paulina. Acta* (NT.S 29), Leiden 1973, 259-320.

Vanhoye, A., *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*: NRT 116 (1994) 815-835.

Vermes, G., «The Use of בר נשא/בר נש in Jewish Aramaic», en M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford ³1967, 310-330.

Wehnert, J., *Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella: historisches Faktum oder theologische Rekonstruction? Bemerkungen zu einem neuen Buch*: ZKG 102 (1991) 231-255.

Weiser, A., *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12* (ÖTK 5/1), Gütersloh 1981.

Wikenhauser, A., *Introducción al Nuevo Testamento* (Biblioteca Herder 36), trad. de D. Ruiz Bueno, Barcelona 1966.

Williams, F., *The Panarion of Epiphanius of Salamis I*, Leiden 1987.

Winter, P., *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961.

Witherington III, B., «Una reposición de la resurrección», en P. Copan (ed.), *Un sepulcro vacío. Debate en torno a la resurrección de Jesús,* trad. de J.I. Hermoso, Madrid 2005, 172-194.

Witt Burton, E. de, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC), Edinburgh 1921.

Wrede, W., *Paulus*, Halle 1904.

Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums,* Göttingen ³1963.

Zerwick, M., *Graecitas biblica. Novi Testamenti exempli illustratur* (SPIB 92), Romae ⁵1966.

Zorell, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma ⁴1990.

Zwaan, J. de, *John Wrote in Aramaic*: JBL 57 (1938) 155-171.